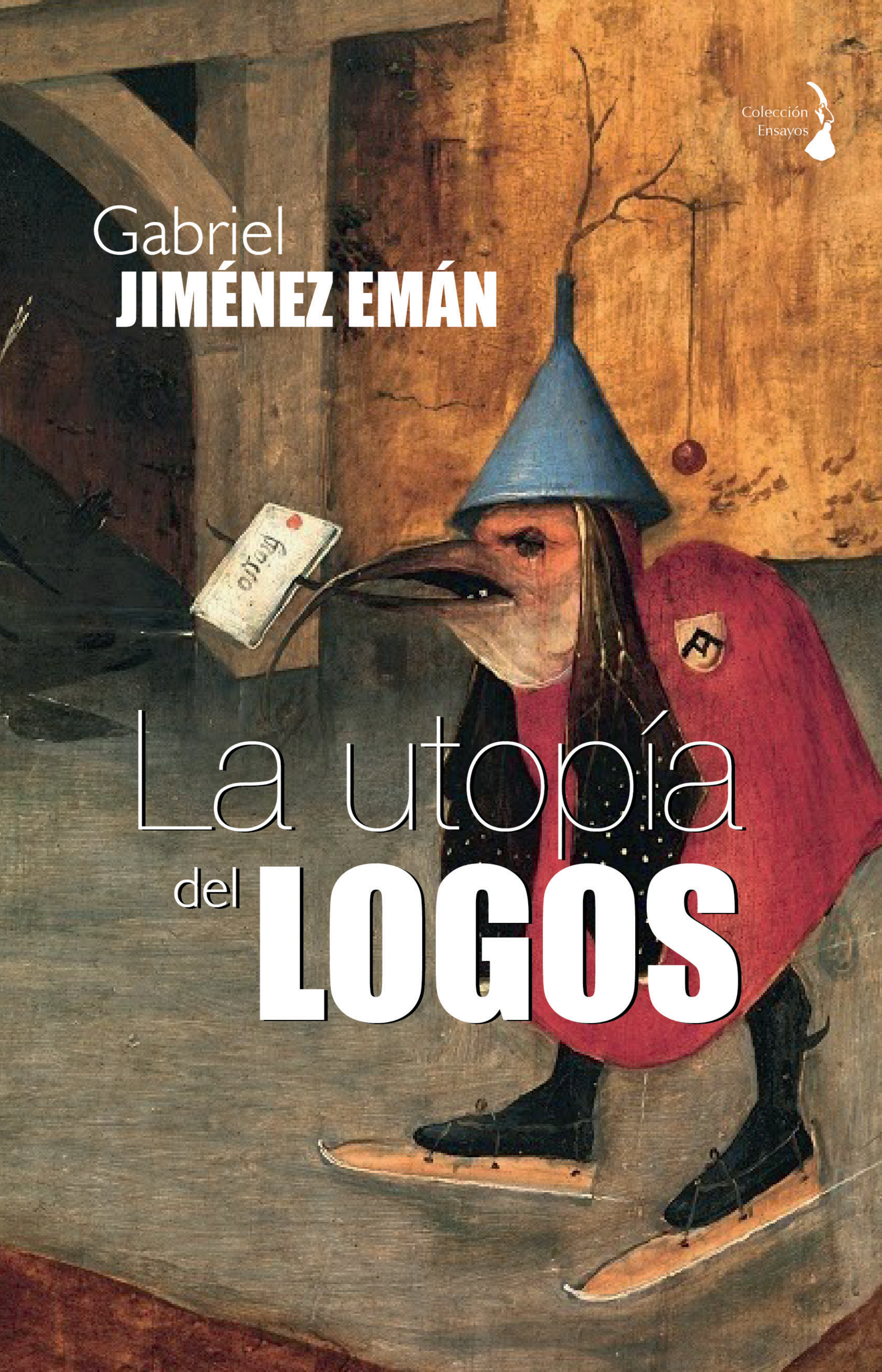


Colección
Ensayos

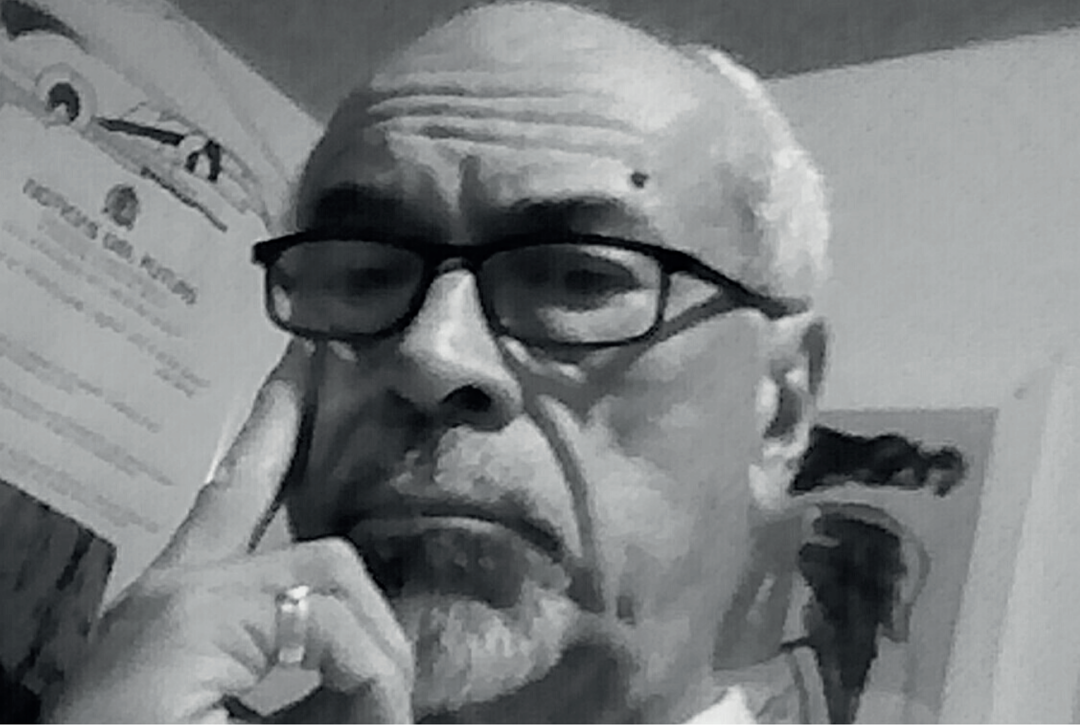
Gabriel
JIMÉNEZ EMÁN

La utopía del LOGOS



LA UTOPÍA DEL LOGOS

Colección
Ensayos



Gabriel Jiménez Emán

(Caracas, 1950). Escritor venezolano destacado por su obra narrativa y poética, la cual ha sido traducida a varios idiomas y recogida en antologías latinoamericanas y europeas. Vivió cinco años en España y ha representado a Venezuela en eventos internacionales en Atenas, París, Nueva York, México, Sevilla, Salamanca, Buenos Aires, Santiago de Chile, Santo Domingo, Ginebra y Quito. En el terreno cuentístico es autor de varios libros entre los que destacan *Los dientes de Raquel* (La Draga y el Dragón, 1973; Monte Ávila Editores, 1993), *Saltos sobre la soga* (Monte Ávila, 1975), *Los 1001 cuentos de 1 línea* (Fundarte, 1980), *Relatos de otro mundo* (1988), *Tramas imaginarias* (Monte Ávila, 1990), *Biografías grotescas* (Memorias de Altagracia, 1997), *La gran jaqueca y otros cuentos crueles* (Imaginaria, 2002), *El hombre de los pies perdidos* (Thule, España, 2005), *La taberna de Vermeer y otras ficciones* (Alfaguara, Caracas, 2005), *Había una vez 101 fábulas posmodernas* (Alfaguara, 2009). Ha recibido, entre otros reconocimientos, el Premio Municipal de Narrativa del Distrito Federal, el Premio Romero García de Narrativa del Consejo Nacional de la Cultura y el Premio Nacional de Narrativa Orlando Araujo y el Premio Solar de Ensayo de la Fundación de Cultura del Estado Mérida (Mérida, 2007) por el libro *El espejo lúcido* y el Premio Nacional del Libro (Cenal, 2004). Organiza desde hace ocho años el Festival Internacional de Poesía Palabra en el Mundo desde el Estado Falcón. Recibió en 2019 el Premio Nacional de Literatura correspondiente a 2016-2018.

En el campo novelístico nos ha ofrecido *La isla del otro* (Monte Ávila, 1979), *Una fiesta memorable* (Planeta, 1991), *Mercurial* (Planeta, 1994), *Sueños y guerras del Mariscal* (Comala, 2001; Ediciones B, Bruguera, 2007; Campaña Nacional de Lectura, Quito, Ecuador, 2008), *Paisaje con ángel caído* (Imaginaria, Yaracuy, 2004), *Averno* (El Perro y la Rana, 2007), *Limbo* (El perro y la Rana, 2017), *El último solo de Buddy Bolden* (Menoscuarto Ediciones, España, 2016). Sus libros de ensayos literarios son *Diálogos con la página* (Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1984), *Provincias de la palabra* (Planeta, Caracas, 1995), *El espejo de tinta* (Fondo Editorial Ambrosía, Caracas, 2008) y *Una luz en el camino. Fundamentos de ética para adolescentes* (Biblioteca Básica Temática, Caracas, 2004), *Espectros del cine* (Cinemateca Nacional, Caracas, 1998), *El Contraescritor* (El perro y La rana, Caracas, 2008), *La palabra conjugada* (Fábula, 2016), *Mundo tórrido y caribe. Literatura y cultura en Venezuela* (Fábula, 2019).

Como poeta es autor de los libros *Materias de sombra* (Premio Monte Ávila de Poesía, 1983*), Narración del doble* (Fundarte, 1978), *Baladas profanas* (La oruga luminosa, 1993) y *Proso estos versos* (Círculo de Escritores de Cojedes, 1998), *Historias de Nairamá* (Fondo Editorial del Caribe, Anzoátegui, 2007). *Balada del bohemio místico. Obra poética 1973-2006.* (Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2010), *Solárium* (Casa Nacional de las Letras, 2015) y *Los versos de la silla rota* (Fábula, 2018).

LA UTOPÍA DEL LOGOS

LA FILOSOFÍA MODERNA A CONTRACORRIENTE

GABRIEL JIMÉNEZ EMAN

JM BRICEÑO GUERRERO

Asociación Civil Maestro J. M. Briceño Guerrero

Colección Ensayos

LA UTOPÍA DEL LOGOS
La filosofía moderna
a contracorriente
© Gabriel Jiménez Emán

1ra edición,
Asociación Civil Maestro J. M. Briceño Guerrero, 2021
Colección Ensayos

Cuidado de los textos
Wilmer Zambrano Castro

Colección al cuidado de
José Gregorio Vásquez C.

Edición digital
Mérida, Venezuela, 2021

Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal: ME2021000025
ISBN-E-Book:978-980-7123-42-6

Biblioteca J. M. Briceño Guerrero
Dirigida por Asociación Civil Maestro J. M. Briceño Guerrero
www.jonuel–brigue.org / www.asociacionjmbg.org

A Ludovico Silva y J. M. Briceño Guerrero,
in memoriam

Advertencia

El siguiente escrito está asumido desde la forma del ensayo, yendo a tientas en una línea zigzagueante entre uno y otro filósofo de la llamada modernidad occidental. Se juntan aquí pensadores, ensayistas, poetas y escritores en un damero aleatorio, azaroso incluso, sin orden cronológico riguroso; de ahí la ausencia de fechas continuas, de organización capitular y aparato bibliográfico. El lector interesado en la materia debe orientarse aquí a través de su propio gusto por el tema o el lenguaje utilizado, guiado por su olfato personal, pues no se trata de un panorama ni por asomo histórico o sistemático sino de una visión personal a contracorriente, por lo cual debo pedir disculpas anticipadas a lectores más doctos que yo en esta materia.

Todos los hombres se empeñan,
por naturaleza, en conocer.
Aristóteles

La idea occidental de filosofar

En el mundo en que hoy vivimos todo se encuentra tan mezclado e indiferenciado que apenas podemos percibir detalles significativos entre conceptos, ideas, creencias, pensamientos, ideología, religión, filosofía. Las disciplinas académicas se hallan mezcladas a conceptos políticos, económicos y sociales como nunca antes. El ejercicio de periodistas, profesores, maestros y educadores se encuentra mezclado en un aluvión de noticias, informaciones y datos de todo tipo que nos dificultan la percepción del todo y por supuesto de los rasgos que distinguen los diversos oficios y profesiones. De esta manera, lejos de clarificar los conceptos o datos que nos aportan las distintas disciplinas científicas o humanísticas, lo que tenemos son amasijos de nociones vagas, confusas, ideas en todas direcciones presentadas a una velocidad inusual en redes sociales, radios, televisión, internet.

Uno de los conceptos que ha salido peor parado de esta confusión es el concepto mismo de filosofar, de pensar el lugar del ser humano ante el mundo (*amor a la sabiduría* es la idea prístina); de las interrogantes que nos planteamos los humanos frente al mundo natural, vegetal, orgánico o animal, y luego el social y político, y de cómo habría que ahondar o deslindar las diversas

nociones que atañen a estas interrogantes esenciales. La idea occidental de filosofía surgida de la antigüedad clásica, trasvasada luego a la Edad Media y al Renacimiento y luego encauzada a los siglos diecisiete y dieciocho por la Ilustración o del Iluminismo de donde surgieron tantos filósofos eminentes, recibió durante los siglos diecinueve y veinte aportes que parecieron contribuir a una elucidación que pudiera ser útil para despejar varias incógnitas que nos atañen a todos como seres humanos, pero lamentablemente, en la actualidad esto parece no estar ocurriendo. La filosofía se halla inmersa en un espacio de indefiniciones y confusiones que le impiden asumir una responsabilidad mayor. Pensar y sentir a los seres humanos frente al mundo y proponer respuestas lúcidas al avance de la humanidad en su conjunto, no importa si se trata del legado occidental u oriental, chino, indio, americano, asiático o africano. En la mayoría de estos casos, el conocimiento espiritual que brinda la religión se usa como ideología, mientras la ideología se utiliza como elemento político, y la política, a su vez, se implementa como instrumento de dominación. Mientras tanto, la filosofía, restringida mayormente al ámbito académico o libresco, se usa como un ingrediente para lograr estatus social o personal, alcanzando en algunos casos tintes insólitos.

Asombra constatar cómo casi todas las nociones fundamentales de la filosofía han pasado a ser anacrónicas o a estar en desuso, y en algunos casos llegar a ser inútiles frente al excesivo pragmatismo con que se asumen los principales roles humanos. No sé si exagero. En todo caso, someto tal planteamiento al examen público, viendo cómo parece prescribir parte del aparato conceptual de Occidente, y sus ideas permanecen asfixiadas por la indetenible superficialidad a que las somete el compor-

tamiento competitivo de la modernidad industrial y global, a su consumismo compulsivo. Voy a comenzar poniendo sobre el tapete algunos de los conceptos clásicos de la filosofía de un modo aleatorio, sin ningún orden preestablecido. Prescindiré aquí de las fechas y de organizaciones cronológicas, pues se trata solo de apuntes sueltos acerca de los pensadores que más huella han dejado en mí, solicitando la benevolencia de los lectores en los casos en que pudieran diferir de mi criterio, e incluso equivocar mis juicios, para lo cual también pido comprensión por si estos pudieran ser aventurados o inexactos, tratándose de personalidades harto conocidas.

Estamos en un mundo esencialmente policéntrico, más que occidental, que genera una ciencia o una técnica con voluntad propia, como afirmó una vez Eugenio Trías, con armas que son capaces de destruir todo rastro de humanidad, y sus habitantes se encuentran al borde de una guerra final y de un límite indetenible de crecimiento en la explotación de sus recursos. Me parece que la filosofía debería tener un valor permanente y que la hipotética comprensión del universo (del mundo, de la realidad) tiene que ver con lo que esta puede hacer por nuestros pensamientos y sentimientos, y no solo ligada a nuestras realidades físicas; por otra parte, debemos replantearnos los temas esenciales del conocimiento, la sabiduría, la fe, la esperanza y obligarnos a redefinir la religión, la ciencia, la metafísica, la sofística, la hermenéutica. La posible nueva sabiduría podría comenzar a librarnos de la tiranía del Aquí y el Ahora, de la inmediatez y la parcialidad. Podríamos pensar también sobre las cercanías entre el conocimiento y la moral, para construir una sabiduría en el futuro. Como presupuestos podríamos comenzar por aceptar la falibilidad humana, y que muchas de las creencias

que consideramos más firmes son las que tienen menos pruebas; muchos de los dogmas que nos dominan están asociados generalmente al progreso, al Estado, a gobiernos, a partidos políticos y a deseos centrados en el Yo, pues a veces el carácter egocéntrico de nuestros deseos perjudica casi siempre nuestra moral. Tampoco podemos desechar los sentidos y deseos básicos, pues el elemento animal es necesario para la vida. Además, a veces estamos demasiado condicionados por el intelectualismo y por lo que conocemos con el nombre de Historia, así con mayúsculas, o Razón. Solemos buscar Razones en la Historia (alguien habló una vez de «el basurero de sueños de la historia») con qué justificar lo que ocurre o podría o no ocurrir, pero con frecuencia no las hallamos. Nos falla entonces la filosofía porque carecemos de una disciplina interior. Asistimos al escenario de una moderna Babel donde las llamadas tendencias culturales pueden ser más bien embelecos pasajeros que nos impiden pensar con claridad y con la suficiente energía, es decir, con una nueva potencia que deje atrás los prejuicios y los dogmas.

Un nuevo ser humano

Llegado a este punto me viene a la mente Friedrich Nietzsche —y no por considerarme yo un nietzscheano— pues él puso en entredicho los viejos modos de filosofar cuando reaccionó contra el historicismo positivista, el arte burgués, el mito de lo moderno y la academia filosófica. Al mismo tiempo propició un diálogo entre el poetizar y el pensar. Esa ruptura de Nietzsche con el historicismo es la que lo hace buscar otro tipo de ser humano, un nuevo hombre más certero y no precisamente ese infortunado *superhombre* que ha acarreado tantos equívocos, tenemos más bien en Nietzsche a la idea de un hombre como hijo perdido de la naturaleza, un hombre desorientado que anda buscando un nuevo camino. En este sentido, Nietzsche busca refugio en lo dionisíaco, donde se estrecha el vínculo con el hombre-otro y con la naturaleza enajenada, hostil y sojuzgada que hace fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. También pudiéramos decir que en la tentativa de Nietzsche se mantiene vivo el elemento cambiante y báquico contra lo apolíneo, lo estático. El exaltado sentimiento báquico tiene que ver con el carácter subversivo del arte, más allá de lo utilitario o lo necesario.

Dentro de este orden de ideas podrán tener cabida las de innovar o enriquecer el concepto de fenomenología. También necesitamos de teorías más abiertas, ya que nos encontramos, en cierto modo, saturados de teorizaciones en los campos de las ciencias económicas, sociales, políticas y culturales. En casi todas las universidades se hace arduo interpretar una obra artística o literaria si no nos valemos de una teoría previa, que se dedique a comprobar los postulados aplicados a un ente social o político, o bien a una novela, un cuadro o una obra musical. Se hace valer una metodología de la investigación, luego se echa mano de un aparato de citas que la evalúen, y esta luego se convalidará con la constatación de aquello que la obra expresa o significa, para constituir una manera casi exclusiva de presentar una tesis académica.

De Descartes a Nietzsche

Con la epistemología sucede algo similar. Basada en una previa teoría del conocimiento se puede avanzar en la validación de una obra (social, económica, política), pero la fenomenología epistemológica del sujeto ha perdido peso porque ese sujeto parece haber estallado en pedazos: se trata del sujeto proveniente nada menos que de Descartes, poseedor de una génesis y de una conformación, no de un sujeto originario. Por esto se ha estimado que a partir de René Descartes es cuando surge una personalidad capaz de hacerse sus propias preguntas y de darse sus propias respuestas; de no aceptar más verdades impuestas, sino aquellas que fuesen capaces de absorberse y de contestarse de manera despejada, estudiando el mundo a su alrededor y sus propios estados psíquicos, lo cual le condujo a la idea de fundar un conocimiento basado en ideas distintas. Fue matemático y naturalista; pensaba que para poder percibir el mundo era necesario que el mundo y la mente existieran con independencia el uno del otro. Aunque estos se nos presenten como en una íntima comunión, la mente y la materia se hallan separadas, lo cual lo llevó a afirmar que:

> Hay ciertos actos que llamamos corpóreos (como el tamaño, la figura, el movimiento y demás cosas que no pueden concebirse sin extensión de espacio) y llamamos cuerpo a la sustancia en que residen (…) hay además otros actos que llamamos intelectuales (como entender, querer, imaginar, sentir) los cuales coinciden entre sí en presuponer el pensamiento, la percepción o la consciencia, y decimos que la sustancia en que residen es una cosa pensante o un espíritu (*Discurso del método*, 1637).

En su *Geometría* Descartes propone unir la geometría al álgebra mediante los sistemas de coordenadas y calcular el universo mediante números; esta geometría analítica es uno de los grandes pasos para aplicar la matemática al mundo físico. En 1637 se publicó su *Discurso del método* al cual siguieron otras meditaciones metafísicas y principios de filosofía. Descartes se ocupó también de la psicología y la biología. Para él, conseguir un método es la primera condición del pensamiento; no se permite la experiencia dudosa sino llegar a la completa certidumbre, superando todas las posibles dudas que se aproximen durante este proceso. La duda sistemática, la duda para no dudar —pudiéramos decir— inaugura una etapa clave en el pensamiento filosófico propuesto por Descartes, que pudiéramos más bien categorizar como un pensamiento crítico, y supone una teoría de la deducción y otra de la intuición. Esa duda metódica sería una de las reglas que él propone para el análisis de los fenómenos, tanto de la realidad como de la ciencia. Si deseamos conocer algo, debemos evitar la precipitación y la prevención (el prejuicio), y una vez evitadas ambas debemos proceder con una claridad que nos permita poner en duda la realidad misma, para alcanzar la verdad. Distinguir lo verdadero de lo falso sería algo innato en el

pensamiento de cada ser humano; en esencia todos los hombres poseen el mismo grado de razón, parece decirnos, lo que ocurre es que no todos pueden aplicar la razón correctamente. Escribe lo siguiente al respecto:

> La primera [regla] era no recibir jamás nada por verdadero que no conociera; serlo evidentemente; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no incluir nada más en mis juicios sino aquello que se presentara tan claramente y tan distintamente a mi espíritu, que no tuviera ninguna ocasión de ponerlo en duda.
>
> La segunda, dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como se pudiera y fuera requerido para mejor resolverla.
>
> La tercera, conducir mis pensamientos en orden, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para subir poco a poco y como por grados al conocimiento de los más complejos, suponiendo incluso orden entre aquellos que no se preceden naturalmente entre sí.
>
> Y la última, hacer por doquier enumeraciones tan complejas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no haber omitido nada. (*Discurso del método*, 1637).

Kant

La filosofía que llamamos contemporánea, así como aquello que denominamos pensamiento crítico, están basados en distinciones que hizo Kant de conceptos como el *nihil negativum* y *nihil privativum*, y de cuando el filósofo alemán definió al criterio como *público y libre examen*. Lo que pudiera enunciarse sería más bien una especie de afirmación no positiva de la filosofía basada en la experiencia de los límites, un filosofar que vaya por un camino un poco más despejado y que no afirme tantas cosas a la vez, sino que más bien se ubique en los límites del ser. El llamado pensamiento moderno, que comienza con Descartes y Kant en el siglo dieciocho europeo, está basado en un racionalismo que, a su vez, somete casi todo a una sistemática duda, lo cual trae como consecuencia el surgimiento de uno de los primeros nódulos filosóficos modernos: la conciencia. Kant se siente obligado a juzgar su propia conciencia, y a esto le llama *razón pura*. Es decir, que una deducción o un razonamiento filosófico se producen mediante juicios analíticos que continúan en una búsqueda de precisión, la cual implica la experiencia y el enriquecimiento del saber humano. Habría que admitir que la naturaleza de tales juicios es un fenómeno verdaderamente distinto dentro del

filosofar, bien se llamen estos analíticos o dialécticos, y son razonamientos precisos (no sencillos ni elementales) en pos de una visión más amplia del mundo, para introducir en él un orden mayor. Pese a su estilo literario basado en la reiteración y a una prosa seca, Kant nos va introduciendo en un espeso mundo de categorías (antinomias, argumentos ontológicos y cosmológicos) admitiendo que el ser humano no es capaz de conocerlo todo; también, que la razón pura es incapaz de conocer completamente al objeto, el cual, en vez de expandirse, se reduce, mientras la razón pura y la razón práctica corresponden la primera al saber, y la segunda al deber moral. Basta un breve párrafo para apreciar el estilo de Kant:

> Fue con propósito benévolo que aquellos que de buen grado querían dirigir todas las ocupaciones de los hombres, a las cuales impulsa a estos la disposición natural interna, hacia el fin último de la humanidad, a saber, el bien moral, tuvieron por signo de buen carácter moral el tomar, en general, interés en lo bello. No sin fundamento, empero les fue replicado por otros, que invocaban la experiencia, que los virtuosos del gusto, no solo con frecuencia sino incluso habitualmente, son vanidosos, obstinados y entregados a perniciosas pasiones, y que podrían tener acaso menos pretensión que otros al privilegio de ser proclives a principios morales; y es así como parece que el sentimiento para lo bello no es solo (como efectivamente sucede) específicamente distinto al sentimiento moral, Sino que el interés que a aquel se puede enlazar es difícilmente aunable al moral, y en ningún caso por afinidad interna. Concedo de buena gana que el interés en *lo bello del arte* (a lo que sumo también el uso artificial de las bellezas naturales para el

ornato y, por tanto, para la vanidad) no da prueba alguna de un modo de pensar asociado al bien moral o siquiera proclive a este. Pero, por lo contrario, afirmo que tomar un *interés inmediato* en la belleza de la naturaleza (y no solo tener gusto para juzgarla) es siempre algo distintivo de un alma buena, y que él señala, cuando este interés es habitual, un temple de ánimo por lo menos favorable para el sentimiento moral, cuando se enlaza de buen grado con *la contemplación de la naturaleza*. (*Crítica de la facultad de juzgar,* 1790).

Lichtenberg

Georg Christoph Lichtenberg es un filósofo a pesar de sí mismo, es decir no se propuso serlo cuando escribió sus *Aforismos* que fueron publicados en 1789. Fue profesor de física en la universidad de la pequeña ciudad alemana de Gotinga durante el siglo dieciocho. Tuvo bastante reputación como científico, sobre todo en el terreno de la electricidad. Pero sus apuntes, anotaciones, frases y sentencias gustaron mucho a los lectores de su tiempo, y fueron muy elogiadas después por Goethe (aunque Lichtenberg no gustaba para nada del *Werther* de Goethe) y por Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Sus escritos oscilan entre pensamientos sueltos y frases humorísticas no carentes de imaginación poética, que han recibido elogios de escritores de todas las generaciones, quienes lo confirman como uno de los pensadores más notables de la modernidad en cuanto aborda los más disímiles asuntos, desde referencias a grandes obras de la filosofía hasta consejos personales y anotaciones ligeras. Lichtenberg habla con gran desenfado y espontaneidad y puede decir cosas como «Los relojes de arena no solo recuerdan la veloz huida del tiempo, sino también el polvo en el que alguna vez nos convertiremos»; o: «Puede asolearse el día entero bajo una idea cálida». También:

«Hablar en sueños es algo que podría utilizarse en una novela para contribuir un poco a la formación del protagonista».

Lo más notable en Lichtenberg sea quizá su impresionante claridad, que deja al lector anonadado. Lo otro es una curiosidad que se mueve libre, con un ingrediente que no puede faltar en una obra de este tipo: el humor y la sátira sin prejuicios. Fue un hijo del Iluminismo, defensor de la Ilustración, pero ello no le impidió escribir que «Se habla mucho de la Ilustración y se desean más luces. Pero, ¿de qué sirve tanta luz, Dios mío, si la gente no tiene ojos, o, si los tiene, los cierra intencionadamente?». De la pequeña ciudad de Gotinga, donde vivió casi toda su vida, dijo: «En Gotinga vivimos en hogueras provistas de puertas y ventanas». Abrimos su libro (una edición española de Juan del Solar de 1971) al azar y podemos hallar frases del tipo: «Todo es igual a sí mismo, cada parte representa al todo. A veces he visto mi vida entera en una hora». O sobre el acto de la escritura anota: «Escribir es una excelente ocupación para despertar las potencialidades que dormitan en cada hombre, y todo el que alguna vez haya escrito, habrá notado que el hecho de escribir despierta siempre algo que antes no distinguíamos claramente, aunque estuviera dentro de nosotros». Más adelante y sobre el mismo tópico anota: «¿Dejar reposar un libro 9 años? ¡Qué ingenuidad! ¿Acaso un libro es un proceso? ¿O es que las ideas mejoran cuando reposan largo tiempo?». Otras frases geniales son: «La superficie más entretenida de la tierra es, para nosotros, el rostro humano».

Sobre el proceso mismo del concepto filosófico y del filosofar ha escrito: «Todo el que habla su idioma es un filósofo popular, y nuestra filosofía universitaria consiste en una serie de restricciones de aquella. Toda nuestra filosofía es rectificación

del uso idiomático, es decir, rectificación de una filosofía, la más universal. Solo que la filosofía común tiene la ventaja de hallarse en posesión de las declinaciones y conjugaciones».

De los textos no aforísticos, recomiendo un escrito que redactó sobre el idealismo, en uno de cuyos párrafos dice:

> Cuando uno reflexiona sobre el idealismo en diferentes estadios de la vida, suele ocurrir lo siguiente: en un primer momento, siendo adolescente, sonríe ante los desatinos del mismo; un poco más tarde la doctrina le parece elegante, ingeniosa y excusable, y discute sobre ella con gente que por su edad o condición se encuentra aún en el primer estadio. En los años de madurez la considera altamente ingeniosa para bromear consigo mismo y los demás, pero apenas digna de ser investigada en su conjunto, y contraria a la naturaleza. Uno piensa que no vale la pena seguir pensando en ella porque cree haberlo hecho ya suficientemente. Pero luego, cuando se ha reflexionado seriamente y se ha tratado en esa medida en asuntos humanos, el idealismo adquiere una fuerza de todo punto insuperable. Pues basta con pensar que, aunque existan objetos fuera de nosotros, no podemos saber absolutamente nada sobre su realidad objetiva. Pase lo que pase, somos y seremos tan solo idealistas, y hasta diría que, decididamente, no podemos ser otra cosa. Pues todo nos puede ser dado solo a través de nuestra representación. Creer que estas representaciones y sensaciones son determinadas por objetos exteriores, es, a su vez, una representación. Es imposible refutar el idealismo, pues, aunque existieran objetos fuera de nosotros, seguiríamos siendo siempre idealistas ante la imposibilidad de poder saber algo sobre esos objetos. (Aforismos, 1789).

Sobre un filósofo tan serio como Kant llega a decir, por ejemplo, que «La filosofía común y corriente solo es, en realidad, el cuerpo de la kantiana», mientras sobre el Iluminismo aseveró: «En todas las clases sociales, la Ilustración consiste realmente en tener conceptos precisos de nuestras necesidades esenciales». Sobre temas aparentemente más triviales como las ocurrencias o la naturaleza del azar, opina, sobre las primeras que «Si alguien reuniera todas las ocurrencias felices que ha tenido en su vida, haría con ellas un buen libro. Cada cual es un genio al menos una vez al año, solo que en los llamados genios menudean más las buenas ocurrencias. Vemos, pues, lo importante que es anotarlo todo». Y sobre lo segundo considera que «Siempre llueve cuando hay mercado o queremos poner ropa a secar, lo que buscamos está siempre en el último bolsillo en que metemos la mano».

Sobre la relatividad del filosofar Lichtenberg nos dice que:

> «Dado que un género humano integrado exclusivamente por sabios sería algo tan poco feliz como uno formado solo por locos o gente ingeniosa, y ya que la felicidad de aquel estriba sobre todo en la mezcla de unos y otros, ninguno de sus miembros podría afirmar que su propio sistema de ideas y convicciones sea la medida de lo mejor. Séneca y Plinio tienen tanta razón como Cicerón. Quien mejor escriba será el que lo haga de forma que sus escritos hallen buena acogida entre los más sensatos de la clase a la que pretenda instruir con ellos. Nunca podrán darse reglas universales a este respecto». O la sabiduría que encierra esta breve frase: «El hombre puede adquirir habilidades y convertirse en animal cuando quiere. Dios hace a los animales, el hombre se hace a sí mismo».

De los que pudieran llamarse pensamientos con imágenes pueden citarse estos pocos ejemplos: «un trago de razón»; «oler qué hora es: un reloj especial»: «un pez que se ahogó en el aire»; «un tornillo sin principio»: «la hermenéutica de la hipocondría»: o: «un patíbulo con un pararrayos».

Lichtenberg se sentía atraído culturalmente por Inglaterra, por su teatro, literatura y costumbres, y allá viajó entre 1776 y 1778. Escribió, entre otros trabajos, sus impresiones sobre los grabados del artista Hogarth. También admiró mucho el idealismo del gran filósofo alemán del arte Winckelman (autor de la monumental obra Laocoonte) quien había dicho una vez que «El goce de sí mismo se da más entre las almas tranquilas». Para concluir este retablo de citas de Lichtenberg pudiéramos copiar aquella que reza: «Realmente hay muchísima gente que lee solo para no tener que pensar». En verdad, este escritor alemán nos parece ahora uno de los más renovados filósofos de la modernidad por su carácter desprejuiciado, atemporal, pleno de una inteligencia clara y aguda, que no se dejó encasillar en los moldes del academicismo. Al parecer fue también presa de terribles crisis existenciales y espirituales, y tentaciones sensuales continuas, que le hicieron pensar más de una vez en el suicidio y en la idea de la muerte como algo regenerador; «Un hombre cuyo instinto de auto conservación llegue a debilitarse tanto que pueda ser fácilmente vencido podrá suicidarse sin tener culpa alguna», escribió.

Una de las cosas asombrosas de Lichtenberg es que no establece prioridades de nada, ni categorías, puede hablar de Dios, de una planta, de una costumbre, de la filosofía, de las palabras, del tiempo, y lo hace con la misma intensidad, no establece diferencias de tono, todo para él es importante. Por ello cuando

escribe sobre los sueños, se adelanta a la moderna psiquiatría y a los surrealistas, cuando nos dice: «Los sueños nos enfrentan a menudo a situaciones y acontecimientos en los que, en estado de vigilia, difícilmente hubiéramos podido ser involucrados, o bien nos hacen sentir inconvenientes que quizás hubiéramos despreciado por pequeños y remotos y en los cuales, precisamente por eso, nos hubiéramos visto implicados con el tiempo. De ahí que, a menudo, un sueño modifique nuestra decisión y afiance nuestro fundamento moral mejor que todas las doctrinas que llegan al corazón dando un rodeo».

O bien esta idea de Dios sobre la materia cuando anota: «Acaso sea una idea la causa de todo el movimiento del mundo, y los filósofos que han enseñado que el mundo es un animal quizá llegaran a esa conclusión siguiendo este camino, solo que tal vez no se expresaran con la precisión con que hubieran debido hacerlo. Todo nuestro universo no es más que el efecto de una idea de Dios sobre la materia».

En fin, Lichtenberg puede hablar de cualquier tema; sobre moral, sobre ciencia, sobre religión, con una mesura y sentido de la propiedad muy suyos, sin solicitar la autorización de ningún otro filósofo ni de ninguna otra autoridad; se desplaza por su propio pensamiento y su propia sensibilidad como un pez en el agua, y lo que es mejor, con una humildad que nos deja perplejos. Se trata de un pensador moderno *sui géneris*, a quien habría que acercarse realizando otro tipo de esquemas investigativos. Muchos de sus estudiosos lo han relacionado con los escritores ingleses del siglo dieciocho (Johnson, Fielding, Sterne, Swift), especialmente con Laurence Sterne; y su posterior influjo en las vanguardias del siglo veinte fue decisivo.

Schopenhauer

Más adelante, Schopenhauer nos dirá una cosa distinta. Ya no son los razonamientos ni los fenómenos de la conciencia: es la vida y *la voluntad de vivir*, algo que no se había planteado de esa forma al menos hasta ese momento. Ya no se trata de un asunto intelectual o racional, sino de un asunto de la existencia, y esa existencia penetra en el universo de los fenómenos materiales engendrando una serie de situaciones inevitables. Estos fenómenos son limitados en el tiempo y en el espacio. Estamos limitados por el dolor y la muerte, y cada quien tiene que enfrentar estas realidades: la enfermedad, los accidentes, el sufrimiento; entonces la voluntad de vivir es la que define en esencia el drama que experimentamos dentro de estas limitaciones. Schopenhauer va todavía más allá: nos dice que individualmente no podemos llegar a ser nada, y que la propia felicidad, cuando la buscamos como panacea, tampoco existe porque siempre estamos experimentando un malestar o un quiebre interno, y que el existir humano puede comprenderse como *renuncia* (Cioran diría que como *culpa* por haber sido arrojados del Paraíso, usando la imagen de Adán), y en este sentido la felicidad no sería posible, sino sus respectivas gradaciones aproximativas: apaciguamiento

del dolor, placer, alegría. En este elemento se produce un nexo de Schopenhauer con la filosofía oriental y más precisamente por la hindú, cuando renuncia a comprender la vida, sino solo a contemplarla o disfrutarla en su trágico acontecer. Por esta razón a Schopenhauer se le considera mentor notable del existencialismo. Los asuntos tratados por él son de otro tenor: el arte es desinteresado, no explica nada, no argumenta nada, solo expresa sensibilidad, es solamente *genio* y no tiene por qué parecerse a quien lo ejecuta o expresa. La sensibilidad para Schopenhauer, lo que él llamaba el *nóumeno*, se parece más a la intuición, y en esto sobrepasa con creces a cualquier filósofo de su tiempo, por su calidad vital, la intensidad que expresa y su cercanía con el arte, la música y la poesía. En este sentido también puede ser considerado una especie de anti-Hegel, como Kierkegaard. Veamos cómo se expresa Schopenhauer:

> Tal pluralidad de individuos no es concebible más que por virtud del tiempo y del espacio, ni su nacimiento y desaparición más que por la ley de causalidad. Sabemos que estas formas (tiempo, espacio, causalidad) no son más que modos del principio de razón, principio último de todo lo que es finito, de toda individuación y forma general de representación, tal como llega a la conciencia del individuo en cuanto a individuo. La idea no está sometida a este principio, así que no conoce ni la pluralidad ni el cambio. Los individuos en los cuales se manifiesta son innumerables, nacen y perecen continuamente, mas ella permanece siempre la misma, invariable, y el principio de razón no tiene sentido respecto de ella. Pero como este principio es la forma de todo conocimiento del sujeto, en cuanto conoce como individuo, se sigue de ahí que las ideas permanecen

completamente fuera de los límites de conocimiento del individuo como tal para que puedan llegar a ser objeto de conocimiento, será pues, condición necesaria la supresión de la individualidad en el sujeto conociente. Las consideraciones encaminadas a dilucidar y a explicar a fondo esta cuestión van a ser ahora objeto de nuestro estudio. (…) Si la voluntad es la cosa en sí y si la idea de objetivación directa de esta voluntad se da en grado determinado, hallamos que las dos grandes y oscuras paradojas de los dos filósofos más insignes del Occidente, a saber, la idea de Platón, que a sus ojos es lo único, y la cosa en sí de Kant, si bien no son idénticas, están estrechamente enlazadas y no se diferencian más que un solo respecto. Cada una de estas dos grandes paradojas forma el mejor comentario de la otra, precisamente por la circunstancia de que, a pesar de su conexión y su íntimo parentesco, la individualidad tan diferente de sus autores les ha dado una enunciación tan diversa: son como dos caminos distintos que condujesen al mismo punto. Pocas palabras bastarán para hacerlo comprender (*El mundo como voluntad y representación*, 1819).

Kierkegaard

Me atrae mucho de Kierkegaard su escritura, su manera irónica de expresarse; se presta mucho al humor, a la sátira y a los juegos inteligentes, aparte de los sesudos e importantes temas que lo mueven; siempre hay en él un forcejeo muy llamativo entre las concepciones que aborda, como por ejemplo el forcejeo que puede anidar en la angustia y la potencia de la libertad, lo cual lo conduce a puntos radicales donde pareciera que el filósofo está a punto de desfallecer. Se le ha visto con justicia como antecedente claro del existencialismo porque ha tocado una zona neurálgica: la empresa de ser hombre, nada menos, para lo cual construyó una suerte de síntesis entre alma y cuerpo, finitud e infinitud, tiempo y eternidad, aderezando todo esto con un toque de religiosidad. Su principal aportación, el concepto de la angustia, aparece como un supuesto del pecado original, pero a nada de ello aborda en términos maniqueístas; a tal punto que lo negativo en el ser humano es importante, y no es necesariamente el mal. El pecado en Kierkegaard aparece en medio de la angustia como consecuencia del pecado original. La angustia para él es tan importante, que todos los hombres han de *aprender a angustiarse o deben educarse en la angustia* (la cual

es, ciertamente, una idea extraordinaria); es decir la angustia es una posibilidad pues esta, con la fe, educa al individuo para que *descanse en la Providencia.* Asimismo, la soledad debe ser vista como una estrategia —no como un *fatum*— para indagar en los terrenos éticos, estéticos y religiosos.

Kierkegaard se valió de varios nombres inventados (Johannes de Silentio, Constantinus Constantius, Vigilius Haufinensis) para firmar sus libros y mofarse de la filosofía sistemática de pensadores como Hegel, con quien tuvo una relación de amor-odio. La presencia de Hegel en Kierkegaard desencadena una serie de elucubraciones más literarias y religiosas que conceptuales, plenas de humor absurdo, que cautivaron a los existencialistas y los surrealistas. En su prólogo a *Temor y temblor*, Kierkegaard se burla de sí mismo bajo el heterónimo de Johannes de Silentio, en el cual intenta disculpar un texto en extremo sacrílego, cuyo tema es el sacrificio que está a punto de cometer Abraham con su hijo Isaac, por orden de Dios. Allí revela una acendrada pasión por la religión, mas no así por la Iglesia. Dice, por ejemplo, que, *aunque podamos formular conceptualmente la sustancia de la fe, no por eso hemos asido la fe, como si penetráramos en ella o ella se introdujese en nosotros*. «El presente autor no es de ningún modo un filósofo —dice— sino un escritor aficionado que no escribe sistemas ni promesas de sistemas. Para él escribir es un lujo».

Al sistema objetivo y universal de Hegel, Kierkegaard le pone al frente la existencia individual, una verdad que habita en la subjetividad y el dolor; se enfrenta a la libertad responsablemente. Su filosofía se desprende de su propia biografía (donde destaca su amor por Regina Olsen). Para él, el estado ético se vive dentro de la continuidad vital, es decir, dentro del tiempo; en el estado estético el hombre vive el instante, el momento de

su soledad; mientras que en el estado religioso el hombre vive en correspondencia con la eternidad. De él, Cioran tomó la idea de convertirse en un *pensador privado*. A partir de Kierkegaard la filosofía pudo respirar con mayor libertad, hasta que Nietzsche le inyectó el nuevo vigor que fue recogido luego por Sartre. Creo también que esta forma libre de filosofar es la que tiene hoy mayor posibilidad de desenvolverse en América Latina, como veremos más adelante. En uno de sus libros Kierkegaard escribe:

> La inocencia es ignorancia. En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino solo anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu del hombre está entonces como soñando. Esta concepción concuerda perfectamente con la de la Biblia, la cual, al negarle al hombre en el estado de inocencia el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal, condena todas las meritorias fantasías católicas. De este estado de paz y reposo, pero también hay otra cosa, por más que esta no sea guerra ni combate, pues sin duda que no hay nada contra lo que luchar. ¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! ¿Y qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia. El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada está viendo constantemente en torno suyo a la inocencia. La angustia es una categoría del espíritu que sueña, y en cuanto tal pertenece, en propiedad temática, a la psicología. En el estado de vigilia aparece la diferencia entre yo mismo y todo lo demás mío; al dormirse, esa diferencia queda suspendida, y soñando; se convierte en una sugerencia de la nada. Así,

la realidad del espíritu se presenta siempre como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar la mano encima, quedando solo una nada que no puede más que angustiar. Este es su límite, mientras no haga más que mostrarse. Casi nunca se ve tratado el concepto de la angustia dentro de la psicología; por eso mismo debo llamar la atención sobre la total diferencia que intercede entre este concepto y el del miedo, u otros similares. Todos estos conceptos se refieren a algo concreto, en tanto que la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad. Esta es la razón de que no encuentre ninguna angustia en el bruto; porque este, en su naturalidad, no está determinado como espíritu (*El concepto de la angustia,* 1844).

Goethe

El caso de Johann Wolfgang Goethe es excepcional. Se trata de un literato, poeta, novelista, dramaturgo, cronista, pensador y científico que poco a poco fue convirtiéndose en la imagen misma de poeta romántico y de humanista moderno con algo de clásico donde confluyen importantes corrientes de pensamiento, con una serenidad y equilibrio como en casi ninguna otra figura de los últimos dos siglos y medio, hasta hacerse incluso atemporal. Goethe comenzó muy joven como novelista con *Los sufrimientos del joven Werther,* la historia de un amor desdichado que revolucionó a lectores y jóvenes de su época, con tal sinceridad emotiva que llevó a muchos de ellos al suicidio. Se trata de una obra escrita en estilo epistolar que se vale de muchos recursos técnicos para lograr una completa verosimilitud; se inicia en primera persona y concluye en tercera, a la manera de un informe, recurso perfecto para su momento, que le permite reaccionar soterradamente contra los principios positivistas del Iluminismo. Goethe continuó dando forma a una obra literaria cargada de connotaciones filosóficas en *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, con la cual se funda el llamado género de *novela de formación*; donde presenta la importancia de la educación para la

propia vida: Meister se entrega a un destino benevolente que le permite vivir una cantidad importante de experiencias útiles para ligarse a su comunidad, y que parecen contener elementos de la propia biografía de Goethe. Luego de su otra novela *Las afinidades electivas* —donde narra el conflicto entre las tensiones emocionales generadas por el deseo y las convenciones sociales del matrimonio— da paso a las obras teatrales *Ifigenia, Egmont, Tasso* y sobre todo a *Fausto*, dotadas de contenido altamente filosófico. Aparte de esto, Goethe fue cronista, botánico, zoólogo, físico, pintor, dibujante, crítico literario, empresario teatral, administrador de bienes culturales en Weimar, donde fungió de rector de una ciudad en la que floreció la cultura; como político estuvo empeñado en lograr una armonía creadora a través de una fuerza consciente, para alcanzar múltiples experiencias vitales e intelectuales. Su vida y su obra forman un todo indivisible que puede ser constatado en el propio desenvolvimiento de su personalidad, como si sus obras fueran fragmentos de una confesión desnuda de su existencia.

Goethe vive un período de alta brillantez poética, estimulado sobre todo por la presencia de una mujer, Charlotte von Stein; y esta madurez poética lo distingue desde el principio y penetra sus obras teatrales donde se dan cita la sinceridad y la honestidad, y una gran armonía como la que se observa en *Ifigenia*. También, por contraste, Goethe está interesado en las fuerzas malignas o demoníacas que dominan la naturaleza humana, como bien se advierte en su *Fausto*, en cuya primera parte el doctor Fausto hace un pacto con el diablo a cambio de la eterna juventud. En la segunda parte de la obra, luego de hallar los ámbitos más nobles del ser y de haber alcanzado cimas de felicidad, Fausto muere al pronunciar las palabras claves del pacto, aun-

que luego se redima. En *El diván de Oriente y Occidente* Goethe profundiza en los bemoles de la sabiduría, revelando una clara prueba de sus dotes poéticas.

La obra de Goethe parece constituir a veces la representación simbólica de la naturaleza del hombre europeo occidental, de su incesante actividad y su sed insaciable de experiencias: de allí surge una metáfora como la de Fausto, quien en su pacto con el diablo y de los crímenes que acarrea, señalan a la razón como tabla de salvación, pero su actividad siempre devendrá en un error y no sería más que el resultado de la *chispa divina* en el hombre, y es por lo tanto una afirmación, a pesar de sus consecuencias negativas. En *Poesía y verdad* —historia de su vida hasta 1775— la idea central del pensamiento de Goethe es el concepto de crecimiento orgánico; sus escritos zoológicos y botánicos inciden sobre sus teorías de la evolución desde ciertas formas primarias, y el principio de metamorfosis se sostiene hasta ser la ley básica de la existencia: la naturaleza toda es vista como un ser en constante estado de crecimiento y cambio. En su visión del mundo no hay dualismos: Dios no existe fuera de la naturaleza sino que está en deuda con ella, y los aparentes conflictos sirven solo para producir un más denso desenvolvimiento del ser dentro de ella. La tarea ética del hombre sería encajar en el patrón de ese crecimiento armónico y en la misma dinámica de la naturaleza, el ser humano debe *llegar a ser y aprender a morir*, y sobre todo y a pesar de todo, debe aprender, como Wilhelm Meister, a reconocer y respetar los límites de su propio ser físico y espiritual. Toda esta visión está penetrada desde la fuerza de la poesía, de su desgarradura inesperada, de su trazo azaroso, delirante o impredecible, y podría estar sintetizada en su máxima: *La moderación y un cielo despejado son Apolo y las musas.*

Goethe publicó una nutrida selección de sus *Máximas y reflexiones* donde se encuentra mucho de su espíritu ecléctico y despejado que, sin llegar a los excesos del panteísmo de Spinoza, se disfruta en toda su ironía (*Cuando dos personas son realmente felices la una con la otra, por lo general se puede asumir que se han equivocado*) y a la vez también Goethe se aleja de cualquier llamado cristiano, prefiriendo el eclecticismo, no puede tolerar la idea de pérdida y se refugia en su propio ser cuando dice *El hombre solo puede vivir en la compañía de personas parecidas a él, aunque luego los rechace, porque a la larga no puede soportar la idea de que alguien sea como él.* Se trata de una frase terrible, ciertamente.

Cuando Goethe titula la historia de su vida *Poesía y verdad* —publicadas un año antes de su muerte, 1831— está tejiendo, entre estas dos categorías, la aventura de vivir y de crear. Obsérvese, en unos breves párrafos que sirven de prólogo al *Fausto*, parte de su poder expresivo:

> Imposible os será, oh nobles almas, oír los cantos que he sido el primero en dirigiros, pues el eco de los primeros días se ha perdido enteramente por haber dejado de existir la cohorte amiga. Mis lamentos solo hieren los oídos de la multitud desconocida, cuyos aplausos contribuyen a oprimirse el corazón; todos los que lograban olvidar su dolor con los cantos que mi pecho exhalaba, los que en otro tiempo se dejaban fascinar por mi palabra, si viven el mundo, ¡ay!, están ausentes. Siento revivir en mi corazón los ardientes deseos que antes me animaban por ese vago imperio, por ese mundo de los espíritus, tan bello y sosegado: flota mi canto, cual arpa eólica, en sonidos misteriosos, y me causa el sereno vapor que contemplo un estremecimiento de dicha. Corren mis lágrimas; tibio

> y suave ambiente desvanece el eterismo de mi corazón y veo en lontananza cuanto poseo, y no tardaré en ser nuevamente dueño de todo lo que huyó de mí (*Fausto,* 1808).

En Goethe se cumple, en efecto, el destino de la poesía como forma de filosofía. Para él, como en todos los grandes poetas, la poesía es ciertamente la verdadera filosofía, como en el caso de William Shakespeare, donde se cumplen los preceptos de la filosofía en un matrimonio con la poesía, tanto en sus obras teatrales como en sus textos líricos; así como en las novelas y dramas de Miguel de Cervantes, o en toda la gran tragedia griega clásica lo que respiramos es el hálito de la poesía vuelta drama, tragedia o comedia, en una conjunción admirable. Como dice el poeta inglés John Keats en la frase que tenemos los poetas casi como un axioma filosófico: *La belleza es la verdad y la verdad es la belleza y eso es todo lo que necesitamos saber*. O como bien nos dice la gran filósofa española María Zambrano: *el poeta es quien hace de la desesperación su forma de ser …la poesía es la voz de la melancolía, la desesperación y el amor.*

Hegel

El asunto del sujeto filosófico vuelve a surgir en Hegel, pero esta vez asociado al objeto, y esa es la base de su teoría de lo real, pero esa realidad de Hegel es menos real de lo que parece, pues está fundada en una inmensa contradicción, una contrariedad constitutiva de la mente misma, y esa es su diferencia notable con la lógica tradicional, donde todo lo que es *idéntico a sí mismo* no puede contradecirse. Pero el elemento que contribuyó a otorgar prestigio a Hegel fue el papel de la historia, del Estado y de la nación, y cómo estos elementos adquieren relieve en su obra. Esta idea del Estado es básica en Hegel, pues este organiza el mundo y soporta las ideas de nacionalismo europeo y democracia social, que luego tendrían tanta influencia en las humanidades. Hegel afirma que el propio espíritu posee una fenomenología, y en ello invierte el valor de los fenómenos que ocurren fuera del ser humano. No conforme con ello, Hegel interpretó la doctrina cristiana como la expresión simbólica de una verdad, con lo cual revolucionó la filosofía. Numerosos artistas, críticos y poetas (entre ellos Goethe) fueron cautivados por sus categorías dialécticas, las cuales también tuvieron resonancia en la poesía, otorgándoles principios de cohesión y de disonancia dentro de la

armonía, y además de ello trascendencia, inmanencia, tensión, ironía, paradoja. Todo ello lo intentó Hegel, ejerciendo luego una influencia en casi todos los positivistas posteriores, convirtiéndose en el más notable de los filósofos modernos. A partir de él se abrirían los compases de Marx, Kierkegaard y Nietzsche, quienes reaccionarían contra muchas de sus ideas. Simplemente no pudieron obviarlo. *La conciencia constituye el grado de reflexión o de relación del espíritu consigo mismo en tanto que fenómeno,* dice Hegel. Concibe al espíritu como una síntesis de alma y conciencia y una realización en sus posibilidades de reflexión en la intuición, el recuerdo, la imaginación o espíritu libre. Y ese espíritu libre une el espíritu práctico al espíritu especulativo. Piensa que el espíritu solitario es inconcebible, se convierte en un monstruo, que necesita de la sociedad no solo para vivir sino para realizarse con plenitud, pues en ella se ocultan verdades del espíritu subjetivo.

Los empíricos ingleses y el nuevo leviatán

A veces olvidamos de dónde surgen las ideas que dieron origen a este engendro que hemos llamado el Estado moderno. Hasta donde recuerdo, proviene de las ideas de los filósofos empíricos ingleses de los siglos dieciséis y diecisiete: Francis Bacon, Tomas Hobbes y John Locke, para devenir décadas después en otros como George Berkeley y David Hume. Ellos fueron quienes primero reflexionaron sobre la naturaleza del Estado moderno e hicieron aportes sustantivos, con sus constantes polémicas, a la naturaleza de este concepto tan complicado. Se les llamó empíricos porque se dedicaron a reflexionar sobre la experiencia, y de cómo esta condiciona a una posible filosofía de la ciencia. Francis Bacon llegó a pensar que el conocimiento procedía de la experiencia, hasta el punto de afirmar que la propia felicidad humana provenía de la técnica; mientras que Thomas Hobbes llevó el asunto a un terreno radical, al afirmar que el ser humano es malo por naturaleza, está lleno de deseos de poder y de sentimientos negativos que lo conducen a conflictos incesantes: ese deseo de poder sería ilimitado, mientras los objetos de ese deseo, limitados; y es por ello que el estado natural del hombre en este caso es estar en una guerra permanente de todos contra todos, (por

cierto, este parece ser el estado en que se halla la humanidad actualmente en el año 2020), con lo cual Hobbes se convierte en el más sincero de estos filósofos, afirmando además que esa guerra existe o va a existir, siempre y cuando se encuentren más de dos deseos similares frente a ese único objeto de ese mismo deseo. Más claro no canta un gallo. En ese estado de guerra potencial, surgen entonces los deseos de competencia y desconfianza que, en caso de lograr una victoria, se convierten en gloria. Para él, los estados de celos, venganzas, envidias y conflictos potenciales de este deseo surgen en el ser de manera espontánea en todas partes; el estado «natural» del hombre es un estado de anarquía, temor y muerte. Ante esta situación se pregunta: ¿cómo fundar entonces un Estado y un gobierno?

En su notable obra *Leviatán*, Hobbes sostiene que los seres humanos deben crear un Estado artificial basado en ciertas normas y leyes para evitar la anarquía y el despelote; los hombres tienen derecho a buscar la paz y el derecho de defenderse; entonces lo mejor es que hagan un contrato social en el que transfieran esos derechos particulares a un gobernante que debe garantizar el bien común. Por lo contrario, si renuncian a esos derechos donde buscan la seguridad de su persona humana, el gobernante les aseguraría, si cumplen ese derecho, a protegerlos mediante ese tal contrato social. Esta idea puede resultar terrible, pero es tremendamente sincera.

En cambio, el parecer de John Locke es diferente cuando libra en Inglaterra la primera lucha contra las prerrogativas de los reyes y el estatismo, reacciona contra Hobbes diciendo que nadie desea tenerte en su poder a menos que quiera coaccionarte por la fuerza, atentando contra tu libertad. La libertad es un derecho, y ser libre de tal fuerza es la única seguridad de tu con-

servación. Nos dice Locke que el estado natural del hombre es la igualdad, y que a eso debe aspirar. Si se los ve bien, me parece que ambos tienen razón. Locke nos indica que el pacto social, en todo caso, debe ser bilateral e implica una relación mutua e igualitaria de todos los ciudadanos, ya sean estos legisladores, reyes o ciudadanos comunes, y que solo hay una ley natural que obedecer: la ley de la razón. En todo caso, la única, si lo vemos bien, la razón suprema es Dios. Y el límite del conocimiento humano se encontraría en la metafísica. Al luchar contra el Estado monárquico y proponer las cámaras de lores y de comunes, Locke se apunta acertadamente a la creación de un parlamento moderno (razonable), donde se discutan leyes para el pueblo y la mayoría tenga participación en asuntos de Estado.

Filósofos empíricos posteriores como George Berkeley y David Hume ya están en el siglo dieciocho y se acercan a la llamada Ilustración, donde se discutirán otras cuestiones, incluyendo a Dios. También van por el camino de investigar la experiencia, con un toque de crítica a las ideas abstractas a través de diversas teorías, como la de asociación de ideas. No debemos olvidar, a este respecto, la importante obra de Herbert Spencer *El individuo contra el Estado*, donde el filósofo inglés, fallecido a principios del siglo veinte, se propuso defender la libertad individual contra la intervención cada vez más pronunciada del Estado, hasta llegar al límite de considerarla nociva o abusiva. En la actualidad, el papel del Estado se halla sobrevalorado, pues sus responsabilidades suelen sobrepasar sus verdaderas funciones y necesidades. El Estado capitalista liberal —ahora global— ha crecido amorfamente, parasitando en las instituciones privadas y manipulándolas, y no precisamente para evitar la guerra de todos contra todos, como creía Hobbes, sino para propiciarla

cuando llegue el momento oportuno. Entonces el Estado, en vez de fortalecerse mediante sus fuerzas activas, leyes, instituciones o comunidades, y en lugar de crear una ciudadanía consciente, se dedica más bien a acumular capital de trabajo para convertirlo en capital financiero, y a través de este, adquirir poder bélico y mediático. El Estado liberal burgués ha fracasado en su gestión de realizar un contrato social con los ciudadanos, al no protegerlos ni siquiera en sus necesidades básicas. El Estado socialista burocrático también ha fracasado, al concentrar poder en inmensos partidos políticos que crean una estructura inflexible de mando, para apoderarse de las decisiones de las comunidades, en lugar de transferirles poder; en muchos casos, al principio, los representantes del Estado escuchan las voces de las comunidades y en lugar de apoyarlas se apropian de sus proyectos, plagian sus ideas o prometen implementarlas, pero no las llevan a cabo o las posponen indefinidamente, mientras sancionan a los disidentes calificándolos de traidores, con lo cual se vuelven fundamentalistas. De esta manera, el proletariado nunca ha podido ejercer el poder, mientras los parlamentos y los partidos decidan por ellos desde estructuras estáticas como presidencias, gobernaciones o alcaldías. En cualquier caso, advertimos cómo el monstruo leviatán en que se ha convertido el Estado hace naufragar cualquier tentativa de poder popular.

En ninguna de estas reflexiones empíricas o liberales del Estado ha faltado la noción de Dios. Todos los filósofos se han acercado a él desde diversas perspectivas, pues el Estado requiere de un basamento metafísico para sostenerse y lo halla, ya sea bajo la forma de una concepción panteísta, politeísta o monoteísta (esta es la predilecta), pero un Estado sin Dios estaría cojo, no podría andar bien. De modo que cualquier tipo de religión

o de institución eclesiástica le viene bien al Estado, siempre y cuando le convenga a sus intereses. Los fieles acuden a templos e iglesias a buscar consuelos o respuestas espirituales para las naturales flaquezas humanas que todos padecemos y a menudo las consiguen; además, constituyen un refugio para sus requiebros anímicos o existenciales; y desde el punto de vista físico-espacial, se encuentran con una fastuosa estructura arquitectónica (cuyo mayor exponente es la catedral gótica medieval, permanentemente remozada), al cobijo de pequeñas iglesias románicas del campo o de capillas modestas, que si bien han servido para atraer a los fieles hacia un espacio de paz y consolación, también han domesticado las pasiones desbordadas, las transgresiones sexuales, los vicios y las enfermedades mentales.

Asimismo, los cuerpos de represión; policía, ejércitos, unidades de inteligencia o espionaje han servido para reprimir y satanizar buena parte de la rebeldía social de los seres humanos, calificándolos de anarquía, revolución, violencia, crimen, los cuales de inmediato son identificados con fuerzas negativas, en pugna con las fuerzas del progreso liberal. La verdad, es que la supuesta libertad que suele pregonarse desde el Estado liberal burgués suele ser una libertad muy restringida, una libertad limitada al desplazamiento físico, al libertinaje sensorial, a la experimentación con drogas y narcóticos y a la capacidad adquisitiva de cada quien.

A la larga, el Estado liberal global ha propiciado un nuevo leviatán, un monstruo que ha crecido desmesuradamente y ha desatado instintos básicos en el ser humano; los ha potenciado primero y luego los ha liberado sin analizar sus consecuencias a largo plazo, y estas han resultado funestas a causa del excesivo poder que han acumulado. Cómo se explicaría, entonces, que un

ciudadano, aparentemente normal, casado y con hijos, con un trabajo en una empresa, salga por la noche a estrangular personas y luego regrese tranquilamente a su hogar a compartir con su esposa y dar un beso en la frente a sus hijos dormidos; o un señor común y corriente se aposte con un rifle de alta precisión en una azotea de cualquier ciudad de los Estados Unidos y dispare y mate a personas inocentes, y que estos sean considerados sucesos comunes. La histeria colectiva, la esquizofrenia, la paranoia, el estrés, el desasosiego, la ansiedad y la angustia se han vuelto enfermedades inducidas, cada vez más frecuentes no solo en las metrópolis, sino también en pueblos pequeños y campos. Las grandes ciudades se han vuelto, más que espacios de convivencia y civilidad, espacios-pánico de inmensas aglomeraciones donde imperan la polución, la contaminación sónica y visual y el hacinamiento, donde la lucha por la sobrevivencia puede ser a veces tanto o más feroz que en el campo. Me refiero, por supuesto a la de una sociedad raigal que ha sido previamente inoculada por la occidental a través de mecanismos viciados ya conocidos.

La noción de Estado moderno —y el concepto mismo de modernidad— se encuentran hoy altamente cuestionados, tanto, que se ponen en tela de juicio los cimientos de sus leyes económicas y políticas, las cuales exigen una revisión urgente y radical, si no deseamos naufragar en ese océano de contradicciones sociales que ya empezaron a mostrar sus lados más débiles, y nos impiden avanzar en la construcción de una sociedad más equilibrada, justa y libre.

Nietzsche y lo moderno

He dicho que Nietzsche contiene, expone y niega a la vez el espíritu de lo moderno, pero prefiero que él lo diga con sus propias palabras:

> Figurémonos ahora el proceso espiritual que se desencadena dentro del alma del hombre moderno. El conocimiento histórico, proveniente de inagotables fuentes, se adentra de manera incesante, lo incoherente empuja, y la memoria abre todas sus puertas cuanto puede para poder acaparar tal avalancha. La naturaleza se esfuerza al máximo por recibir, coordinar, y honrar a estos huéspedes extraños, pero estos están intricados en una batalla entre sí y parece ser necesario vencerlos a todos por igual para no verse arrastrado hacia la derrota por esa lucha. El acostumbramiento a esta condición tan desordenada, tormentosa y pujante está convirtiéndose paulatinamente en una segunda naturaleza, porque no hay duda de que esta es mucho más débil, inestable e insalubre que la primera. Finalmente, el hombre moderno carga con una exuberante cantidad de piedras de conocimiento indigestas que, como dice el cuento, de a ratos comienzan a producir ruidos en el estó-

mago. Este ruido pone al descubierto la característica más propia del hombre moderno: la notable contradicción de un interior al que no corresponde ningún exterior y de un exterior al que no le corresponde interior alguno. Hallamos en esto una contradicción que los pueblos antiguos desconocían. Este conocimiento, que ha sido ingerido sin hambre, en exceso, y que es contrario a las necesidades propias del hombre, ya no actúa como un móvil transformador que empuja hacia el exterior, sino que permanece enclaustrado dentro de un mundo interior caótico que el hombre moderno, con un orgullo asombroso, define como «su interioridad» característica. Al respecto, se dice que se tiene el contenido y que solo falta la forma correspondiente, pero esta contradicción es del todo inapropiada cuando se trata de algo vivo. Precisamente por estar basada en esta contradicción, nuestra cultura moderna carece de vida, es decir, no es una cultura real sino un mero saber sobre la cultura, queda delimitada por la idea y la sensación de lo cultural, sin proveer ninguna resolución que se afirme en ello. Por el contrario, aquello que realmente constituye un motivo y que se manifiesta en la superficie como acción, a menudo no es mucho más que una convención indolente, una lamentable imitación o, a veces, una mueca grotesca. Entonces, la sensibilidad descansa en el interior cual una serpiente que acaba de engullir conejos enteros y que, quieta y serena, se expone al sol evitando cualquier movimiento innecesario (*Segunda consideración intempestiva*, 1876).

Existencialismo: Sartre

En el siglo veinte, los primeros filósofos notables fueron los existencialistas, que nacieron precisamente impulsados por Kierkegaard y Schopenhauer. Entre esos filósofos uno de los más sobresalientes fue Jean Paul Sartre, que actualizó y puso en el tapete las ideas existencialistas. Una de las ideas más radicales (y espeluznantes) del existencialismo es que la vida no vendría a ser sino un dato de la conciencia, y de tal manera queda reducida a los fenómenos que ocurren en una conciencia que termina juzgándose a sí misma, constituyendo una fenomenología propia; a diferencia de Hegel, crea en su interior una separación, un vacío, que Sartre llama la Nada. De esta idea participan también con sus particulares bemoles Heidegger y Husserl, pero afirmando en el caso de Sartre que, para no hundirse en ese vacío, el existencialismo es también un humanismo, aunque un humanismo distinto, más despojado. En el caso de Sartre este se vale de una claridad literaria casi aterradora pero admirable, como la que muestra en sus libros *El ser y la nada* y *La náusea*, este último, insuperable, a mi entender, solo equiparable al de otro novelista existencialista fallecido prematuramente: Albert Camus, con su novela *El extranjero*. Decíamos que dentro del concepto de Ser

(de las cosas, de los seres vivos) la idea de vacío está emparentada con la Nada, como ya dijimos, de donde proviene precisamente el nihilismo. Todas estas ideas se van complejizando de tal modo que se vuelven cada vez más abstractas, y van creando resistencias en los modos de pensar y crear, como las que surgieron dentro de los movimientos de vanguardia como el surrealismo, que hicieron propuestas revolucionarias dentro de la creación literaria para oponerse a las ideas existencialistas o nihilistas de Sartre.

Para Sartre el ser humano es fundamentalmente *deseo de ser;* las principales categorías suyas dependen de este concepto, incluyendo los deseos de hacer o de tener (*soy esos objetos que tengo*), al poseer el ser crea su propia fundamentación, para llegar a la conclusión de que el existencialismo define al hombre mediante la acción, pues constituye en sí mismo una moral de acción y de *compromiso,* y guiados por ese compromiso asistimos a nuevas posibilidades de participación política. Aunque *El ser y la nada* es un ensayo de ontología fenomenológica, comprende una gran variedad de problemas filosóficos muy distintos entre sí, que abarcan un muy ambicioso proyecto de comprender al hombre y al mundo bajo sus aspectos subjetivos, es decir, dentro de un espíritu de realismo fenomenológico donde las ideas de compromiso y de libertad son centrales, sobre todo en su obra más compleja, *El ser y la nada*, donde expone los significados y el conocimiento en términos del ser (por sí mismo irreductible, sería imposible ir más allá de él) y de su proyecto existencial; al dilucidar ese proyecto del ser, se familiariza con su pasión y avanza hacia el ser mientras este se constituye, cuestión que implica una empresa práctica, más que teórica. De este modo, la ontología sartreana se equipara también a la antropología existencial y

a la ética, inseparable de una suerte de psicoanálisis existencial guiado por un proyecto de cambio. Algunas de las expresiones de Sartre en *El ser y la nada* son: «El No-ser existe tan solo en la superficie del ser». «La Nada lleva al ser en su seno». «Existe un número infinito de realidades que no son solo objetos de juicio, sino que en su estructura interna las ronda la negación, como una condición necesaria de su existencia». «La nada yace enroscada al seno del ser, como un gusano». «El mundo es mío porque lo rondan los posibles». «Mi libertad se devora mi libertad». «El hombre es una pasión inútil», y otras de esta naturaleza pueden hallarse en este texto que yo llamaría cumbre de la fenomenología del siglo XX.

Camus

La Europa de posguerra fue escenario de una de las épocas más difíciles vividas en el siglo XX, y a este llegó una generación de escritores que se movió entre la desesperanza y la frustración, desde donde erigieron muchos escritores obras caracterizadas por un escepticismo que dio origen al movimiento existencialista francés, al cual pertenecieron, entre otros, Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Simone Weil y Albert Camus, reflexionando en sus ensayos y novelas con una dureza conceptual pocas veces vista en la literatura de cualquier tiempo. En 1942, Albert Camus publicó su novela *El extranjero*, que lo llevaría al reconocimiento literario (fue merecedor del Premio Nobel, el mismo que ya rechazó Jean Paul Sartre argumentando que las instituciones no certificaban la obra de un escritor, sino los simples lectores), acompañado de otras novelas suyas como *La peste* y *La caída* y en ensayos como *El revés y el derecho*, *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*, donde expresó en gran medida su filosofía crítica basada en el absurdo y la rebelión. Dueño de una las prosas más bellas de la lengua francesa, (que aun en las peores traducciones se disfruta), Albert Camus está ubicado como hombre y como escritor en el corazón de la filosofía pura. Sus novelas, ensayos y artículos

respiran y transpiran ideas como si estas fuesen connaturales con el ritmo de su prosa, y nos abisman e inquietan tanto como pudiera inquietarnos la prosa de un Nietzsche, que es la prosa más tersa de la lengua alemana. Esta belleza implícita en su manera de escribir es un arma de doble filo, porque jamás logra herirnos con sus dagas sino que nos motiva desde el centro del mismo filosofar, sin que para ello tenga que crear categorías o sistemas.

Ello es lo que hace justamente en *El mito de Sísifo*: crear un espacio para la sensibilidad absurda, abarcándola desde varios puntos de vista. Por ejemplo, Camus nos dice que no hay espectáculo más bello que el de la inteligencia en lucha con una realidad que la supera: se trata del espectáculo del orgullo humano, que es inigualable. La presencia constante del hombre ante sí mismo es un espectáculo. Para el absurdo no hay mañana; el hombre absurdo es el hombre-tiempo: rechaza la añoranza. Esta razón lúcida que comprueba sus límites y que reconoce sus razones al término de ese camino; para el hombre absurdo el hombre no es racional o irracional, sino irrazonable. El hombre razona, quiere ser fiel a la evidencia que la obra estimula, y esa evidencia es lo absurdo; hay un divorcio entre ser que desea y mundo que lo decepciona. El libro está repleto de ideas de este tipo, dichas de distintas formas. Arranca, de modo inesperado, desde la figura de don Juan, seductor ordinario y superficial que no cree en el sentido profundo de las cosas, y por tanto es un héroe absurdo. Lo que no puedo negar, lo que no puedo rechazar, eso es lo que importa. Puedo negar todo, menos el caos del presente, el infierno del presente, la vida no tiene sentido pero debería tenerlo, aunque en el fondo, si bien lo vemos, se la viviría mejor si no lo tiene.

La idea del absurdo está asociada también a la de rebelión, que Camus ha abordado y desarrollado ya en su libro *El hombre*

rebelde. La rebelión adquiere entonces un valor filosófico, pues la rebelión metafísica extiende la conciencia a lo largo de la experiencia. Dentro del rango del amor, don Juan ha elegido no ser nada; el amor es esencialmente deseo, ternura e inteligencia: don Juan es incapaz de amar y termina en un convento (lo contrario, acoto del Casanova italiano que amaba a todas las mujeres y terminó loco). Se hunde y reconoce que no hay pasión sin lucha, poniendo el ejemplo del joven Werther (el célebre personaje de Goethe) que se suicida por el amor imposible de Carlota.

Lo comprensible es aquello que puedo tocar, e incluso puedo negar todo, menos esa fractura entre el mundo y el espíritu. Para Camus, la conciencia perpetua renovada entra en la vida de un hombre, y encuentra su fractura en el presente: el presente es un infierno, en cierto modo. Es arduo hablar sobre las cosas a las que alude Camus en este libro, sin usar sus propias palabras y sin usar sus giros verbales tan precisos, con ese estilo suyo tan delicado, pero es el que dice las cosas más terribles. Si la vida debe tener un sentido para vivirla, y se la viviría incluso si no tiene sentido: he ahí la naturaleza de lo absurdo.

Por otro lado, la posición filosófica el absurdo sería la rebelión, ya que la rebelión metafísica extiende la conciencia a lo largo de la experiencia. Cuando habla de la comedia, nos dice que esta es el espectáculo donde queda atrapada la conciencia y que el hombre, inconsciente, se precipita a la esperanza, mientras que el hombre absurdo comienza ahí donde termina el hombre inconsciente. Son, ciertamente, ideas filosóficas. Cuando se refiere al actor, nos dice que este cumple un destino absurdo en la medida en que representa otras vidas. El actor vive una gloria efímera que pronto se convertirá en polvo, Es una gloria engañosa la que vive: hace nacer y morir al ser sobre las tablas de un

teatro, ese es un buen ejemplo de absurdo. Cuando el actor se asemeja al viajero, símbolo de lo perecedero, pues aquel no se ejecuta ni se perfecciona sino en la apariencia. En todo caso, lo que importa no es una vida eterna, sino una permanente vivacidad.

Estas son solo algunas de las ideas, torpemente transcritas, de las desarrolladas por Camus en este libro, que impacta por la rotundidad de sus imágenes, las cuales giran en torno a otras como aquella del individuo que se define más por las cosas que calla que por las cosas que dice; el individuo se torna marginal; para el individuo absurdo no valen las causas victoriosas sino las causas perdidas, pues éstas exigen «un alma certera». Para Camus el amante, el comediante y el aventurero encarnan el absurdo; la grandeza de aquello que ejecutan está en la protesta (la rebelión) y en el sacrificio sin porvenir, pues una revolución se realiza siempre contra los dioses.

Prometeo sería, entonces, el primero de los angustiados «modernos». La revolución de los pobres no es sino un pretexto para hacer una revolución. El hombre es su propio fin. La inteligencia (o la lucidez) es preferible al genio; la inteligencia domina ese desierto con fe en el que nos regodeamos, que muere al mismo tiempo que el cuerpo; sin embargo, él tiene una libertad, y esa libertad consiste en saberlo. Entonces, el sabio sería el hombre que vive de lo que tiene y no aquel que aspira a algo, o especula sobre aquello que no tiene.

Existe, pues, una rebelión absurda, como homenaje que el hombre ejecuta a su propia dignidad, y este vendría a ser el goce absurdo por excelencia. Hace una alusión a Nietzsche cuando el gran filósofo alemán nos dice que «tenemos al arte para no morir

de verdad». Siempre tenemos el rostro de nuestras verdades, y el hombre absurdo no necesita explicar ni realizar nada sino disentir y describir cosas: sí, solamente describir; esa es la sola ambición del pensamiento absurdo. Tenemos, pues, que dentro del universo magnífico (y pueril) del creador, la obra de arte no es un refugio de lo absurdo sino que ella misma es un fenómeno absurdo, y no ofrece solución al mal del espíritu. Y es por eso que, para Camus, en el fondo, no habría una oposición clara entre arte y filosofía. Se trata, ciertamente, de un punto muy polémico; para el escritor francés el arte expresa una sola cosa bajo distintas formas; el artista y el pensador hacen de su obra una ósmosis, un solo problema estético y esta idea es nueva; se produce una exigencia total entre el artista y su obra; por supuesto el mundo no es nada claro; si lo fuera, no existiría la obra de arte. Para Camus toda gran obra es esencialmente filosófica, porque a fin de cuentas pensar es sobre todo crear un mundo. Los grandes novelistas son novelistas filosóficos, y si no, son solo novelistas de tesis; en el creador la ética es una rigurosa confidencia; en este orden de ideas, y aunque se trate de Kant, es un creador porque inventa sus propios personajes, esencialmente porque todo principio de explicación es inútil. Camus entonces nos dice que hay una felicidad metafísica de la defensa de la absurdidad del mundo y que la rebelión absurda es un homenaje que el hombre tributa a su dignidad.

En el fondo, el mal del espíritu no tiene solución, no ofrece respuesta alguna. Llega Camus al extremo de afirmar que, consciente de esta gratuidad, la rebelión no debe suscitar la esperanza y que en el mundo ficticio la conciencia del mundo real es más fuerte; en la creación, la más eficaz de todas las escuelas es la paciencia y la lucidez.

El mito de Sísifo comienza

> No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene diez o doce categorías, vienen a continuación. Se trata de juegos; primeramente hay que responder. Y si es cierto, como pretende Nietzsche que un filósofo para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se advierte la importancia de esa respuesta, puesto que va a preceder el gesto definitivo. Se trata de evidencias perceptibles para el corazón, pero que se debe profundizar a fin de hacerlas claras para el espíritu.

Si me pregunto en qué puedo basarme para juzgar si tal cuestión es más apremiante que tal otra, respondo que en los actos a los que obligue.

Nunca vi morir a nadie por el argumento ontológico. Galileo, que defendía una verdad científica importante, abjuró de ella con la mayor facilidad del mundo, cuando puso su vida en peligro. En cierto sentido, hizo bien. Aquella verdad no valía la hoguera. Es profundamente indiferente cual gira alrededor del otro, si la tierra o el sol. Para decirlo todo, es una cuestión baladí. En cambio veo que muchas personas mueren porque estiman que la vida no vale la pena de vivirla. Veo a otras que paradójicamente, se hacen matar por las ideas o las ilusiones que les dan una razón para vivir (lo que se llama una razón para vivir es, al mismo tiempo, una excelente razón para morir). Opino, en consecuencia, que el sentido de la vida es la pregunta más apremiante. ¿Cómo contestarla? Con respecto a todos los problemas esen-

ciales, y considero como tales los que ponen en peligro la vida o los que duplican el ansia de vivir, no hay probablemente sino dos métodos de pensamiento: el de Perogrullo y el de Don Quijote. El equilibrio de evidencia y lirismo es lo único que puede permitirnos llegar al mismo tiempo a la emoción y a la claridad. Se concibe que, en un tema a la vez tan humilde y tan cargado de patetismo, la dialéctica sabia y clásica deba ceder el lugar, por lo tanto, a una actitud espiritual más modesta que procede a la vez del buen sentido y de la simpatía.

Siempre se ha tratado del suicidio como de un fenómeno social. Por el contrario, aquí se trata, para comenzar, de la relación entre el pensamiento individual y el suicidio. Un acto como este se prepara en el silencio del corazón, lo mismo que una gran obra. El propio suicida lo ignora. Una noche dispara o se sumerge. De un gerente de inmuebles que se había matado, me dijeron un día que había perdido a su hija de cinco años y que esa desgracia lo había cambiado mucho, lo había «minado». No se puede desear una palabra más exacta. Comenzar a pensar es comenzar a estar minado. La sociedad no tiene mucho que ver con estos comienzos. El gusano se halla en el corazón del hombre y en él hay que buscarlo. Este juego mortal, que lleva de la lucidez frente a la existencia a la evasión fuera de la luz, es algo que debe investigarse y comprenderse (*El mito de Sísifo*, 1951).

Las dos Simones

Simone de Beauvoir

Dos mujeres europeas vinieron a hacer aportes de primera importancia a la filosofía del siglo XX, reclamando para la mujer el lugar que le corresponde como sujeto de las luchas históricas y de pensamiento, y en este sentido han revelado toda la capacidad de lucha y reflexión, desasiéndose de los papeles pasivos a los que se ha pretendido reducir a la mujer solo como madre, a labores domésticas u ocupando cargos secundarios en gobiernos, parlamentos, administraciones o padeciendo malos tratos por los efectos del machismo o de una sociedad represiva. En pleno auge del existencialismo, Simone de Beauvoir reflexiona en ensayos y novelas sobre los asuntos de la moral y acerca del dominio ejercido sobre la mujer.

Si concordamos con Albert Camus acerca de que toda gran novela es de por sí filosófica, hemos de admitir que desde *La invitada* y *La sangre de los otros*; pero sobre todo en el enjundioso ensayo de más de 400 páginas *El segundo sexo*, publicado en 1949, De Beauvoir hace la más lúcida crítica la sociedad burguesa —de donde ella misma proviene— fundando con estas ideas un pun-

to de partida y un nuevo enfoque para el feminismo moderno: aquí la problemática de la mujer aparece claramente expuesta, sin ambages ni subterfugios, a través de una metodología crítica impresionante. Sin alejarse de la perspectiva existencialista (que comparte con su compañero Jean Paul Sartre) y asumiendo a la vez ideas de la izquierda revolucionaria que surgieron en esos años como respuestas a los desmanes del capitalismo neoliberal; comenzando por apoyar a los movimientos insurgentes hacia la construcción de un socialismo y asumiendo ideas propias y de destacados intelectuales de izquierda como Fran Fanon, Ernesto Che Guevara, André Breton, Regis Debray y otros que hicieron vida en París, haciendo nuevas propuestas en la década de los años 60, coincidiendo luego con el movimiento del Mayo Francés.

Fiel a sus ideas feministas, Simone de Beauvoir acordó con Sartre una relación afectiva e intelectual que constituyó una suerte de emblema para las parejas de entonces, las cuales deseaban mantener una relación de más respeto mutuo. Casi todas sus novelas, desde *La invitada* en 1943 hasta *Final de cuentas* en 1972 están impregnadas de estas ideas de avanzada, siendo siempre consecuente a una crítica indeclinable a la burguesía francesa de donde provenía, así como a la relación amorosa e intelectual que mantuvo con Sartre y se halla emotivamente expresada en la novela *La ceremonia del adiós*, editada en 1981. En sus memorias y ensayos, sobre todo en *Sobre una moral de la ambigüedad*, nos muestra que los valores morales no son permanentes.

En un fragmento de *El segundo sexo* leemos:

> Este mundo siempre ha pertenecido a los varones, pero ninguna de las razones propuestas para explicar el fenó-

meno nos ha parecido suficiente. Volviendo a tomar a la luz de la filosofía existencial los datos de la prehistoria y de la etnografía, es como podremos comprender de qué modo se ha establecido la jerarquía de los sexos. Ya hemos planteado que, cuando se hallan en presencia dos categorías humanas, cada una quiere imponer a la otra su soberanía; si las dos se empeñan en sostener esa reivindicación, se crea entre ellas, ora en la hostilidad, ora en la amistad, pero siempre en la tensión, una relación de reciprocidad; si una de las dos es privilegiada, se impone a la otra y se dedica a mantenerla en la opresión. Se comprende, pues, que el hombre haya tenido la voluntad de dominar a la mujer, pero ¿qué privilegio le ha permitido realizar esa libertad? (*El segundo sexo*, 1949).

Simone Weil

Por su parte Simone Weil, contemporánea de Simone de Beauvoir, se convierte, por acción de una vida de completa entrega a la lucha social y al filosofar, en otra de las escritoras y pensadoras más relevantes de su tiempo, con una obra conmovedora en el terreno de la praxis social y de la lucha desinteresada no solo en favor de la condición femenina, sino también destinada a lograr un lugar digno para trabajadores y trabajadoras, obreros, campesinos y clases marginadas de la sociedad. Sus escritos poseen la fuerza de sus vivencias en estos espacios, aparte de la visión política de avanzada que muestra siempre merced a un lenguaje desnudo , concebido desde una práctica vitalista y de riesgo permanente: de ahí que sus obras escritas tengan títulos discretos como *Cuadernos*, *70 cartas* o *Sobre la ciencia*, lo cual no

les resta en absoluto su carácter polémico, sobre todo su *Carta a un religioso* y *Esperando a Dios*, pues Simone Weil puede ir desde asuntos concretos como los apreciados en *Opresión y libertad* y *Escritos históricos y políticos* hasta asuntos más complejos como los abordados en los libros *Lecciones de filosofía* y *La gravedad y la gracia*, donde se percibe un temperamento extraordinariamente difícil, paradójico y altamente visionario.

Lo más resaltante en Simone Weil es su riesgo permanente. Había estudiado en la Escuela Normal Superior de París y obtenido una cátedra de filosofía; fue nombrada profesora, al tiempo que contacta con medios sindicales revolucionarios en la ciudad de Le Puy, donde imparte clases a los mineros. Por la forma en que asume sus luchas colectivas y la entrega que muestra a sus ideales sociales y humanos la convierten en una líder natural, una mujer de un ímpetu casi sublime, sobre todo cuando se entrega a las causas obreras. Sus ideas están claras en cuanto piensa que el objeto de la ciencia debe ser el bien y no el poder, pues considera que la ciencia se ha convertido en un instrumento de opresión y dominación.

Estableció una ética que habla de la desgracia y de la fuerza como conceptos fundamentales, tratando de explorar en los modos de participación de la gracia divina en el mundo: el encuentro entre perfección divina y desgracia humana. Simone Weil toma parte de los movimientos pacifistas y de izquierda en la Liga de los Derechos Humanos, en las organizaciones obreras de París y otras ciudades donde fungió como profesora de filosofía; trabaja en diversas fábricas y participa brevemente de la guerra civil española; en Londres se dedica a tareas burocráticas para solidarizarse con los franceses de la zona ocupada durante la guerra, consumiendo exactamente las mismas raciones que los

soldados comían, lo cual precipita su cuadro de tuberculosis con una anorexia, que le causa la muerte a los 34 años. Tal ha sido su influencia en la filosofía y la religión, que hasta se han hecho esfuerzos para canonizarla a través de la iglesia católica.

Se ha dicho que Simone Weil es la gran pensadora sobre el fenómeno del amor en Europa durante el siglo XX, justamente porque se propuso reivindicar este noble sentimiento en momentos de una guerra mundial. Veamos un breve fragmento acerca de los temas del *Vacío y compensación*:

> Mecánica humana. Quien sufre trata de comunicar su sufrimiento —ya sea zahiriendo a otro, ya sea provocando su piedad— con el fin de disminuirlo, y a fe que lo consigue. A quien está bajo del todo, al cual nadie compadece, ni tiene poder para maltratar a nadie (por no tener hijos ni otras personas que lo amen) el sufrimiento se le queda dentro y lo envenena. Y ello resulta insoslayable, como la gravedad. ¿Cómo se libera uno de ello? ¿Cómo se libera uno de algo que es como la gravedad?
>
> Tendencia a extender el dolor más allá de uno mismo: ¡yo aún lo tengo! Las personas y las cosas no son para mí lo suficientemente sagradas. ¡Ojalá no ensucie nada cuando me convierta totalmente en lodo! Que no ensucie nada aunque sea dentro de mi pensamiento. Ni en los peores momentos sería capaz de destruir una estatua griega ni un fresco del Giotto. ¿Por qué entonces otra cosa? ¿Por qué por ejemplo un instante de la vida de un ser humano que podría ser un instante feliz?
>
> Imposible perdonar a quien nos ha hecho daño, si ese

daño nos ha rebajado. Mejor pensar que no nos ha rebajado, sino que ha elevado nuestro verdadero rango.

Deseo ver sufrir al prójimo exactamente lo que uno sufre. Por eso, el odio de quienes viven en la miseria se dirige, salvo en los períodos de inestabilidad social, contra sus semejantes. Es este un factor de estabilidad social.

Tendencia a extender el sufrimiento más allá de uno mismo. Si por exceso de debilidad no puede provocarse la compasión ni tampoco hacer daño al prójimo, se daña a la representación del universo en uno mismo.

Cualquier cosa hermosa y buena resulta entonces como una injuria (*La gravedad y la gracia*, 1947).

Marx

La llamada revolución surrealista también se identificó con revueltas sociales como las revoluciones Francesa, Rusa, Mexicana y después la China o la Cubana fundadas en un ideal socialista distinto del capitalismo, que busca vindicar un nuevo orden político-económico, basado, en parte, en ideas de Carlos Marx. La labor de Marx en su obra cumbre *El capital* fue desmontar la estructura donde se encuentra montado el capitalismo desde el siglo diecinueve, que se agigantó en el siglo veinte con la participación de la banca y las empresas trasnacionales, para conformar un capitalismo de Estado (llamado salvaje en el siglo XXI), donde participan la empresa privada, el Estado, los bancos, los medios de comunicación de masas —que actúan como entes ideológicos y no como transmisores de información veraz— y en muchos casos hasta las instituciones educativas (colegios privados que funcionan como corporaciones capitalistas más que como centros de estudio e investigación.) La idea central de Marx es la lucha de clases como motor de la historia, una lucha que vincula a la clase obrera y trabajadora para liberarla de la explotación a que la somete la burguesía y los empresarios. Para cambiar ese estado de cosas, —al mundo hay que cambiarlo, más

que comprenderlo— merced a una transformación radical que implica la idea de revolución (dar un giro completo), y en esto se diferencia notablemente de Hegel. Marx tuvo numerosos epígonos y seguidores que intentaron poner al día sus ideas en el siglo veinte con escasa suerte en la práctica, debido a la hegemonía mundial del capitalismo y al fracaso del modelo burocrático soviético, que terminó casi en un estado totalitario.

El materialismo histórico de Marx niega la religión, el idealismo y la metafísica; en este, el ser condiciona a la conciencia y constituye una posición antitética al existencialismo, donde más bien la vida condiciona a la conciencia, o bien pudiera decirse que *la historia condiciona a la sociedad* y esta a su vez a la conciencia, de lo cual se deduce que *la conciencia es una función de la historia humana.* Las contradicciones objetivas del capitalismo serían según Marx: capital versus trabajo; apropiación vs. alienación; burguesía vs. proletariado; ideología vs. conciencia de clase; necesidades del mercado vs. necesidades humanas; apariencia social vs. estructura social; valor de cambio vs. valor de uso; relaciones de destrucción vs. relaciones de producción y modo privado de producción vs. socialización de la producción. Nadie había planteado con tal claridad este tipo de ideas, por lo cual se ha considerado que Marx revolucionó también la filosofía. La fuerza de trabajo como mercancía, la explotación del hombre por el hombre (el obrero explotado y alienado), la plusvalía económica y otra serie de categorías y metáforas (la superestructura) forman parte de la concepción de Marx y de su estilo literario poblado de recursos envolventes Apreciemos, en un párrafo extenso, cómo plantea Marx el asunto de la contradicción entre el individuo antiguo y el individuo moderno:

Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción, aunque bien puede Catón investigar qué cultivo del campo es el más lucrativo, a Bruto prestar su dinero al mejor interés. La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea *los mejores ciudadanos* (...) [Pero en el mundo moderno, la riqueza aparece] «en todas formas con la configuración de cosa, trátese de una cosa o de relación por medio de las cosas, que reside fuera del individuo y accidentalmente junto a él. Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre igualmente como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero en realidad si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[Qué es sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, el desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿[Qué sino una elaboración como resultado de] la cual

> el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? [Como resultado] de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa —y en la época de la producción que a ella corresponde— esta elaboración plena de lo interno aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como alienación total, y la destrucción de todos los objetos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo. Por eso, el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello que se busque como configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el [mundo] moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*» (*Manuscritos*, 1844).

Y ahora, cómo aborda Marx una definición socioeconómica de la alienación del trabajo:

> El intercambio de equivalentes parece presuponer la propiedad del propio producto del trabajo. Parece así que la apropiación por el trabajo (*Aneignung durch die Arbeit*) —es decir, un verdadero proceso económico de apropiación— se identifica con la propiedad del trabajo objetivado (*objetktivierten Arbeit*). Por otra parte, lo que aparece a primera vista como una relación jurídica, es decir, como una condición general de la apropiación, es reconocido por la ley como la expresión de la voluntad general de la apropiación, es reconocido por la ley como la expresión de la voluntad general. Sin embargo, este intercambio

de equivalentes fundado sobre la propiedad del trabajador se transforma en su contrario, en razón de una dialéctica (*notwendinge Dialektik*) y aparece entonces como separación absoluta del trabajo y de la propiedad, y como apropiación del otro sin intercambio ni equivalente. La producción fundada sobre el valor de cambio, por trabajo viviente-valor de uso. Dicho de otra manera: el trabajo, frente a semejantes circunstancias o condiciones objetivas que él mismo ha creado, se comporta como ante una propiedad extraña, ajena: y esto es la alienación del trabajo. (…) El límite del capital aparece en el hecho de que todo ese desarrollo se realiza de manera antagónica y que la eclosión de las fuerzas productivas, de la riqueza en general, etc., del saber, etc., se manifiesta de tal manera que el individuo trabajador *se aliena* a sí mismo, relacionándose con las condiciones que le han sido arrancadas no para enriquecerlo, sino para servir al enriquecimiento de otro, a costa de su propia miseria. Pero esta forma antagónica es a su vez transitoria y produce las condiciones reales de su propia abolición. La tendencia universal al desarrollo de las fuerzas productivas, a la riqueza en general, así como la universalidad del comercio, son el resultado fundamental de ese proceso, de donde el mercado mundial tiene base (*Manuscritos,* 1844).

Nietzsche, otra vez

Al contrario de Marx, Nietzsche se negó a elaborar un pensamiento sistemático, prefiriendo los aforismos, las frases breves y cortantes, los pensamientos y anotaciones rutilantes, como los de *La gaya ciencia*. A la par de ello se sentía poeta, —aunque aparentemente atacó a los poetas— es decir, es un escritor dionisíaco que se pone de parte de la creación de un lenguaje (*Así habló Zaratustra* está considerado por muchos un maravilloso «fracaso poético»), mientras que las propuestas contenidas en *Más allá del bien y del mal* y *Segunda consideración intempestiva* contienen lo mejor de su escritura y lo más consistente de su filosofar. Al primero, lo llama un *Preludio de una filosofía del futuro*, y el segundo constituye un alegato contra la historia monumental y anticuaria; escritos ambos con una de las prosas más elevadas de la lengua alemana. Nietzsche nos dice que *lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal.* Y cuando profiere la célebre frase *Dios ha muerto*, nos está diciendo que la humanidad por sí sola es capaz de cumplirse, pues ha adquirido una conciencia universal y cósmica que no requiere de dioses. Creo que en esto se equivocó, si lo vemos desde la perspectiva del siglo XXI. Los hombres (la humanidad) pueden

mejorar si tomamos plena conciencia de las potencialidades que tenemos, sin necesidad de acudir a lo religioso, pues el templo del hombre es el universo entero. Actualiza también el mito del eterno retorno, que es quizá el padre de los mitos, en el cual el suceder del tiempo cósmico es infinito y por lo cual el hombre y la mujer estamos destinados a cumplirlo y repetirlo a lo largo de nuestras vidas: siempre retornamos —lo queramos o no— a nuestros orígenes, a nuestro pasado o a nuestra infancia, para poder reconocernos como tales.

Citaré dos aforismos suyos: «Por grande que sea la codicia de mi conocimiento, no puedo sacar de las cosas nada más que lo que ya me pertenece, la propiedad de otros se queda en las cosas. ¿Cómo es posible que un hombre sea ladrón o bandido?» El otro: «Un día alcanzamos nuestra meta, y señalamos luego con orgullo los largos viajes que realizamos para llegar a ella. En verdad, no nos dimos cuenta de que viajábamos. Pero llegamos tan lejos con esos viajes, que en cada lugar presumíamos estar en casa».

Veamos un ejemplo de la ironía de Nietzsche, que atraviesa toda su obra:

> La diversidad de los seres humanos se muestra no solo en la diversidad de sus tablas de bienes, es decir, en el hecho de que consideren deseables bienes distintos y estén en desacuerdo entre sí también sobre el valor mayor o menor, sobre la jerarquía de los bienes reconocidos por todos —esa diversidad que muestra más todavía en lo que consideran que es *un tener y poseer* realmente un bien—. En lo que se refiere a una mujer, por ejemplo, el más modesto considera ya que disponer de su cuerpo y gozar sexualmente de él constituyen indicio suficiente y satisfactorio del tener,

> del poseer; otro, acuciado por una sed más suspicaz y más exigente de posesión, ve así «0el signo de interrogación», el carácter meramente aparente del tal tener, y quiere pruebas más sutiles, ante todo para saber si la mujer no solo se entrega a él sino que también deja por él lo que tiene o le gustaría tener—: solo así la considera «poseída». Pero un tercero tampoco ha llegado aún con eso al final de su desconfianza y de su voluntad de tener, este se pregunta si la mujer, cuando deja todo por él, no lo hace por un fantasma de él: quiere primero ser bien conocido a fondo, conocido incluso en sus abismos, para poder ser en absoluto amado, él se atreve a dejarse adivinar. Siente que la amada está completamente en posesión suya ya solo cuando la amada ya no se engaña sobre él, cuando lo ama en su condición diabólica y su oculta insaciabilidad tanto como por su bondad, paciencia y espiritualidad (*Más allá del bien y del mal,* 1886).

Nietzsche observa la relación de la política y la filosofía con la religión:

> El filósofo, entendido en el sentido en que los entendemos *nosotros*, nosotros los espíritus libres, como el hombre que tiene la responsabilidad más amplia de todas, que considera el asunto de su conciencia el desarrollo integral del hombre; ese filósofo se servirá de las religiones para su obra de selección y educación, de igual modo que se servirá de las situaciones políticas y económicas existentes en cada caso. El influjo selectivo, seleccionador, es decir, tanto destructor como creador y plasmador que es posible ejercer con ayuda de las religiones, es un influjo múltiple y diverso según sea la especie de hombres que queden

puestos bajo el anatema y la protección de aquellas. Para los fuertes, los independientes, los preparados y predestinados al mando, en los cuales se encarnan la razón y el arte de una raza dominadora, la religión es un medio más para vencer resistencias, para poder dominar: un lazo que vincula a señores y súbditos y que enuncia y pone en manos de los primeros las conciencias de los segundos, lo más oculto e íntimo de estos, que con gusto se sustraería a la obediencia; y en el caso de que algunas naturalezas de esa procedencia aristocrática se inclinen, en razón de una espiritualidad elevada, hacia una vida más aristocrática y contemplativa y se reserven para sí únicamente la especie más refinada de dominio (la ejercida sobre discípulos escogidos o hermanos de Orden) entonces la religión puede ser utilizada incluso como medio de procurarse calma frente al ruido y las dificultades que el modo más grosero de gobernar entraña, así como limpieza frente a la necesaria suciedad de todo-hacer político (*Más allá del bien y del mal,* 1886).

Freud

Hice estas anotaciones sobre Nietzsche por considerar que este pensador realizó el quiebre central de la filosofía occidental junto con Marx y otros como Sigmund Freud quien es, más que un psicólogo o médico, un verdadero filósofo. Acotemos aquí que la filosofía no se expresa solo a través de la argumentación de ideas (otros sostienen que tampoco puede haber una literatura pura, sin ideas), sino también gracias a obras literarias o artísticas. En el caso de Freud este conjuga en su pensamiento no solo una teoría psicoterapéutica, sino una verdadera filosofía humana. Las nociones de *autoridad* y *transferencia* son las dominantes en su obra, y su concepto de Eros implica siempre una transferencia de autoridad de pasado a presente, que se repite, este, con el concepto de tabú. Son versiones intensificadas de la ambivalencia emocional, donde el odio y el amor son arropados por el mismo objeto en la misma medida, creando un conflicto ambivalente definido en lo que él llamó el complejo de Edipo. En la sexualidad infantil se definen las fijaciones que experimenta el ser humano. En el inconsciente y en los sueños pueden estar ocultas las claves para realizar las debidas terapias que pueden sanar los traumas operados en el individuo, cuando sufre deter-

minadas enfermedades mentales. Otras categorías, como el tótem y el tabú, abordan los síntomas —presentes en los tabúes o prohibiciones primitivas— y las de los neuróticos obsesivos, afirmando que los tabúes significan primitivamente una renuncia a algo similar a una tentación prohibida socialmente. Por otra parte, el psicoanálisis se propone averiguar, entre otras cosas, que los animales —amados o temidos por los niños— son un símbolo inconsciente del padre, odiado y amado simultáneamente. Freud indagó como ningún otro en la naturaleza sexual y averiguó que esta define los comportamientos humanos. Realizó una teoría del inconsciente basada en su trabajo práctico como doctor y como profesor, que también le permitió hacer observaciones sugestivas en el terreno cultural, el arte y la literatura, especialmente brillante en los libros *Psicoanálisis del arte* y *El futuro de la ilusión*, destacando de entre estos sus estudios sobre Leonardo Da Vinci y Fedor Dostoievski, en los que encuentra casos típicos de problemas mentales en grandes creadores. Sostiene que el arte puede ser de ayuda para hacer un viaje catártico de regreso desde la fantasía hasta la realidad, y que en un análisis pormenorizado de los sueños pueden hallarse claves importantes para mirar dentro del alma humana, sobre todo cuando esta se halla dominada por fuerzas extrañas o tenebrosas. Estas teorías freudianas inspiraron a muchos surrealistas a desplegar un arte onirista que enriqueció la iconografía del siglo veinte.

Apreciemos la prosa de Freud en dos de sus libros:

> Al revelarnos el análisis que el sueño de la inyección experimentado por una paciente constituía una realización de deseos, se apoderó de nosotros un vivísimo interés por comprobar si con ello habíamos descubierto un carácter general del fenómeno onírico, y acallamos por el momento

todas aquellas otras curiosidades científicas que en el curso de la labor de interpretación habían surgido en nuestro ánimo. Mas ahora, una vez llegados al final del camino que en aquella ocasión elegimos entre todos los que ante nosotros se abrían, podemos ya volver sobre nuestros pasos y escoger un nuevo punto de partida para proseguir en un distinto sentido nuestra exploración de los problemas del sueño, aunque en este modo perdamos de vista por algún tiempo el tema, no agotado aún, ni mucho menos, de la realización de deseos.

Desde que mediante la aplicación de nuestro procedimiento de interpretación onírica nos es posible descubrir un contenido latente de los sueños, muy superior en importancia a su contenido manifiesto, tenemos que sentirnos incitados a examinar de nuevo cada uno de los problemas que el fenómeno onírico plantea, para ver si este nuevo conocimiento puede acaso procurarnos la solución de aquellos enigmas y contradicciones que mientras no conocíamos sino el contenido manifiesto de los sueños nos parecían inasequibles. Ateniéndome a mi experiencia personal sobre la procedencia de los elementos emergentes en el contenido onírico, habré de sentar en primer término la afirmación de que en todo sueño puede hallarse un enlace con los acontecimientos del día inmediatamente anterior. Cualquiera que sea el sueño que escojamos, propio o ajeno, comprobaremos siempre la verdad de este principio que nos proporciona, en la investigación del suceso del día anterior que ha podido constituir el estímulo de un sueño, el punto de partida del análisis del mismo. Con gran frecuencia resulta, efectivamente, este camino el más corto y

ventajoso para lograr la interpretación. En los dos sueños que hasta ahora hemos sometido a más minucioso análisis, esta relación con los sucesos del día anterior aparece tan evidente que no necesita de esclarecimiento alguno (*La interpretación de los sueños*, 1923).

Las concepciones psicoanalíticas nos permiten echar por tierra otra objeción. Hemos concebido las primeras prescripciones y restricciones de orden moral como reacción a un acto que proporcionó a sus autores la noción de crimen. Arrepintiéndose de la comisión de dicho acto, decidieron excluir su repetición y renunciar a los beneficios que el mismo podía haberles procurado. Esta fecunda conciencia de la culpabilidad no se ha extinguido aún entre nosotros. Volvemos a hallarle especialmente y con una eficacia asocial, entre los neuróticos, en los que produce nuevos preceptos morales y continuas restricciones, a título de expiación de los crímenes cometidos y de precaución contra la ejecución de otros nuevo. Pero cuando investigamos en estos neuróticos los actos que han despertado tales reacciones, quedamos defraudados. La conciencia de su culpabilidad no se basa en algunos actos, sino en impulsos y sentimientos orientados hacia el mal, pero que jamás se han traducido en una acción. La conciencia de la culpabilidad, que agobia a estos enfermos, se basa en realidades puramente psíquicas y no en realidades materiales. Los neuróticos se caracterizan por situar la realidad psíquica por encima de la material, reaccionando a las ideas como los hombres normales reaccionan tan solo a las realidades (*Tótem y tabú*, 1913).

Heidegger

Otro de los filósofos que siempre me llamó la atención fue Martin Heidegger, cuya ontología, como toda ontología, pretende describir al ser en sí, al ser en cuanto ser, cuya región sería la existencia humana y cuyas ideas, a mi modo de ver, dan vueltas sobre ellas mismas, cayendo a veces en la retórica. Aparentemente tomó sus ideas de Husserl tratando de superarlas; no sé si lo consiguió, pero llevó a cabo una suerte de teoría del ser, que a mi entender tiene demasiadas zonas oscuras, incluyendo la zona del conocimiento de Dios, al que no se atreve a abordar en profundidad. Para él, *todo ente es una cosa*, la obra artística es un ente cuyo carácter el filósofo se propone descubrir, en cuanto que existe de modo tan natural como cualquier otro objeto (ente); entonces las obras de arte participan de la naturaleza de la cosa. El concepto dominante es, lo dijimos, la ontología: no hay nada tras los fenómenos pues estos se ocultan o disimulan. Interesantes resultan sus abordajes a la poesía cuando nos dice que esta es *la instauración del ser por la palabra* y que *poéticamente habita el hombre sobre la tierra.* El lenguaje vendría a ser entonces el reino de acción de la poesía, y la esencia del lenguaje es la esencia misma de la poesía. Esta idea me parece sencillamente

extraordinaria. Toma a Hölderlin como ejemplo para mostrar esa esencialidad y halla en él rasgos que son comunes a todos los grandes poetas. Mientras tanto, el *habla* sería el instrumento del que dispone la posibilidad humana; los hombres somos diálogo, mientras el tiempo se desgarra permanentemente. En el fondo, el tiempo de la poesía es filosófico. *El ser y el tiempo* (es el título de su obra más conocida) son categorías por donde discurre el filosofar más notable de Heidegger, el cual sirvió durante una época para caracterizar los materiales artístico-literarios analizados mediante la óptica filosófica, con resultados disparejos pero siempre interesantes. En su peculiar interpretación del fenómeno poético, Heidegger alcanza algunas de sus mejores cimas:

> ¿Quién es el hombre? Aquel que debe mostrar lo que es. Mostrar significa por una parte patentizar y por otra que lo patentizado queda en lo patente. El hombre es lo que es aun en la manifestación de su propia existencia. Esta manifestación no quiere decir la expresión del ser del hombre suplementaria y marginal, sino que constituye la existencia del hombre. ¿Pero que debe mostrar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Esta pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz en todas las cosas. Pero estas están en conflicto. A lo que mantiene las cosas separadas en conflicto, pero que igualmente las reúne, Hölderlin llama «intimidad». La manifestación de la pertenencia a esta intimidad acontece mediante la creación de un mundo, así como por su nacimiento, su destrucción y su decadencia. La manifestación del ser del hombre y con ello su auténtica realización acontece por la libertad de la decisión. Esta aprehende lo necesario y se mantiene vinculada a una aspiración más allá. El ser testimonio de

la pertenencia al ente en totalidad acontece como historia. Pero para que sea posible esta historia, se ha dado el habla al hombre. Es un bien del hombre.

¿Pero hasta dónde es el habla «el más peligroso de los bienes»? Es el peligro de los peligros, porque empieza a crear la posibilidad de un peligro. El peligro es la amenaza del ser por el ente. Pero el hombre expresado en virtud del habla es un Revelado a cuya existencia como ente, asedia e inflama, y como no-ente, engaña y desengaña. El habla es lo que primero crea el lugar abierto de la amenaza y del error del ser y la posibilidad de perder el ser, es decir, el peligro. Pero el habla no es solo el peligro de los peligros, sino que encierra en sí misma, para ella misma necesario, un peligro continuo. El habla es dada para hacer patente, en la obra, al ente como tal, y custodiarlo. En ella puede llegar a la palabra lo más puro y los más oculto, así como lo indeciso y común. La palabra esencial, para entender y hacerse posesión más común de todos, debe hacerse común. Respecto a esto se dice en otro fragmento de Hölderlin: «Tú hablas a la divinidad, pero todos han olvidado que siempre las primicias no son de los mortales, sino que pertenecen a los dioses. Los frutos deben primero hacerse más cotidianos, más comunes, para que se hagan propios de los mortales. (…) La poesía no es un adorno que acompaña la existencia humana, ni solo una pasajera exaltación ni un acaloramiento y diversión. La poesía es el fundamento que soporta la historia, y por ello no es tampoco una manifestación de la cultura, y menos aún la mera «expresión» del «alma de la cultura» (…) El reino de acción de la poesía es el lenguaje. Por lo tanto, la esencia

de la poesía debe ser concebida por la esencia del lenguaje. Pero en segundo lugar se puso en claro que la poesía, el nombrar que instaura el ser y la esencia de las cosas, no es un decir caprichoso sino aquel por el que se hace público todo cuanto después hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. Por lo tanto, la poesía no toma al lenguaje como un material ya existente, sino que la poesía misma hace posible el lenguaje. La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico. Al contrario, entonces es preciso entender la esencia del lenguaje por la esencia de la poesía (*Hölderlin y la esencia de la poesía*, 1936).

Cioran

Emile Cioran fue un filósofo rumano que publicó casi toda su obra en forma de aforismos, de pensamientos sueltos. Es un verdadero escéptico, también de la línea de Nietzsche, y aunque tiene la obligación de reaccionar contra su maestro (Nietzsche le resulta *demasiado ingenuo* según sus propias palabras) logra extraordinarias contribuciones a la crítica de la modernidad, o mejor, a una sociedad que se niega a meditar en serio, justo cuando más lo necesita. Una de las ideas centrales de Cioran es la de *dotar de sentido al sinsentido* de la vida, y de dar mayor importancia al deseo de saber que a la capacidad de conocer. Él mismo se considera más un pensador privado (*privat tenker*) que un filósofo, pues ha renunciado deliberadamente a *hacer* una obra; piensa que la filosofía está disociada y se ha convertido en una actividad por sí misma, y que la ciencia escamotea de modo permanente a la sabiduría. Llega al extremo de afirmar que todo lo que el hombre hace se vuelve finalmente contra sí mismo, y que la escritura es apenas una catarsis, una terapéutica; mientras a la música le confiere un sentido mayor de absoluto, una experiencia casi mística. A menudo Cioran puede parecernos sacrílego, insolente, frío, pero nunca petulante; al contrario, es tal su humildad que

se considera nada, un residuo, un producto del azar. Tiene una profunda admiración por los santos, los poetas, los místicos, los borrachos, los mendigos y los seres marginales; admira a Teresa de Ávila y a Emily Dickinson. Para Cioran ya los seres humanos nos hemos encargado de demoler la idea de progreso, vivimos en un tiempo postcristiano; es decir, la historia y el cristianismo están perdidos. Pero el escepticismo de Cioran es regenerativo; nos hace repensar buena parte de la filosofía, cuestionando la vida del ser humano y poniendo el dedo en la llaga cada vez que puede. Observemos una peculiar confesión de Cioran:

> He dejado prácticamente de escribir cuando, al sosegarse mi delirio, me he convertido en la víctima de una modestia perniciosa, funesta para esa febrilidad de la que emanan las intuiciones y las verdades. Solo puedo escribir cuando, habiéndome repentinamente abandonado el sentido del ridículo, me considero el comienzo y el fin de todo. Escribir es una provocación, una visión afortunadamente falsa de la realidad que nos coloca por encima de lo que existe y de lo que nos parece existir. Hacerle la competencia a Dios, superarlo incluso mediante la sola virtud del lenguaje: esa es la hazaña del escritor, espécimen ambiguo, desgarrado y engreído que, liberado de su condición natural, se ha abandonado a un vértigo magnífico, desconcertante siempre, a veces odioso. Nada más miserable que la palabra y sin embargo a través de ella nos elevamos a sensaciones de dicha, a una dilatación última en la que nos hallamos totalmente solos, sin el menor sentimiento de opresión. ¡Lo supremo alcanzado mediante el vocablo, mediante el símbolo mismo de la fragilidad! Pero lo supremo se puede también alcanzar, curiosamente, a

través de la ironía, a condición de que esta, llegando hasta el extremo de su obra de demolición, dispense escalofríos de dios autodestructor (*A modo de confesión*, 1984).

Filosofía española a saltos

Ignoro por qué España no se percibe muy asociada a la idea de una tradición filosófica fuerte como la de Alemania, Inglaterra o Francia. No sé si se deba a que la unidad política de España siempre ha sido frágil («invertebrada» la llama Ortega y Gasset) y ello se refleja en su cultura, la cual se ha desarrollado de un modo plural y extraordinario pero fragmentario; pero me da la impresión de que la filosofía española propiamente dicha comienza con Séneca, con sus *Cartas a Lucilio* crea algunos de los principios más importantes de la ética en Occidente. Séneca escribió doce libros de diálogos (con un interlocutor imaginario) a través de los cuales expuso la moral estoica; ensayos extensos como los de *Clementia* y *De Beneficiis*, los sermones que constituyen sus *Epístolas morales*, las *Cuestiones naturales*, sátiras menipeas dedicadas a la magnificación del emperador Claudio y varias tragedias y melodramas; pero Séneca tiene un estilo puntual y característico, expuesto a través de sentencias enriquecidas con un lenguaje poético de elementos coloquiales y paradójicos, que se guía por una poderosa intuición de impulso poético, la cual influenció profundamente toda la literatura latina y europea.

Lull

Después se me hace un vacío en la memoria y no puedo recordar nada hasta Ramón Lull, en el siglo trece, quien quería convertir a los moros africanos en cristianos, para lo cual organizó misiones, creando él mismo métodos que lo impulsaran a filosofar. Escribió una prosa cargada de alusiones poéticas e hizo deducciones derivadas de la lógica que agrupó en su obra *Ars magna,* la cual tuvo poco reconocimiento en su época y hubo de esperar hasta el Renacimiento para obtener el aplauso de filósofos como Giordano Bruno o Leibniz. Su novela *Blanquerna* es posiblemente la primera novela escrita en una lengua romance, una suerte de ensoñación donde se mezclan fábulas, elementos del folclor, aventuras llenas de colorido, situaciones divertidas e insólitas. Lull sentía una profunda atracción por la naturaleza, tenía una disposición optimista y deseaba dotar a la Iglesia de un mejor gobierno. Escribió en árabe, latín y catalán, pergeñó textos de poesía mística en prosas llamadas *El libro del amigo y del amado*, *El amor y el truhan*; le gustaban los filósofos sufíes y el misticismo panteísta de Oriente, pero al mismo tiempo se sentía atraído por el espíritu de san Francisco de Asís, quien pregonaba libertad y amor. Su vida se movió entre los extremos del libertino

y el ermitaño, vivió por igual momentos de éxtasis y depresión. Discutió con el papa en Roma y predicó el evangelio en África. Se dice que tenía 83 años cuando fue apedreado, hasta morir. No encajaba en ninguna norma prescrita; seguía su intuición e inspiración guiado por una recia individualidad donde reside su especial carácter catalán, y en esto se diferencia del típico español dogmático. Su libro más célebre es *El libro de la contemplación en Dios*, un trabajo enciclopédico de más de trescientos capítulos. Un filósofo que no se parece a nadie.

Ganivet

Después aparece, dando un salto de ocho siglos, Ángel Ganivet, inspirado en parte por Séneca. Ganivet se suicidó joven debido a un problema amoroso. En su *Idearium español* se acerca al carácter de su tierra en una especie de inventario anímico, y en el fondo este pensador andaluz tiene una opinión pesimista acerca de la capacidad de los hombres para gobernarse, haciendo aquí el noble papel de guía de su país y de su tierra, buscando orientarse en la modernidad a través de un ejercicio de espíritu dominado por a la dignidad, no por el poder. Muchos historiadores de la cultura coinciden en que Ganivet abrió el compás para la prosa moderna en España: le abriría el paso entre otros a Unamuno, a Ortega y Gasset y a Ramiro de Maeztu.

Se vuelve a abrir otro interregno en mi memoria hasta los modernos y no puedo recordar más que a Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, que son filósofos muy distintos. El primero se ubica en la tendencia existencialista proveniente de Kierkegaard y el segundo en la corriente del liberalismo positivista.

Unamuno

Unamuno parece un filósofo intemporal, pero vigoroso. Su escritura es clara, a veces ruda, sin dobleces, se teje al modo de un diálogo sincero con el lector, toma elementos del habla para transmitir algo vital: la experiencia de la existencia en donde tiene lugar una gran subjetividad, una densidad existencial aprendida quizá de su maestro Kierkegaard. En cambio, a Kant lo descalifica Unamuno de manera casi ingenua, tiene algo de rudeza elemental nacida de una gran pasión por la vida. A Unamuno a veces se le ha considerado arbitrario a causa del desdén que sentía por la historia. Es posible que su aspereza en el decir —mejor sería decir claridad— provenga de su origen vasco, pero lo cierto es que su sinceridad nos parece rotunda, original, casi grandiosa. No es de ningún modo un erudito sino más bien un creador, de allí su pasión hacia la escritura de novelas y poemas, donde vertió buena parte de su atípica creatividad, donde acierta creando personajes ágiles, distintos a otros de la tradición hispánica, como es el caso de novelas como *Niebla, Paz en la guerra, Amor y pedagogía*. Habitaba en Unamuno una especie de utopía humana según la cual los españoles ignorantes del campo eran o podían ser más felices que los obreros prósperos de los Estados

Unidos, hallando a veces en la cultura popular de la calle más sapiencia que en los libros.

Su obra más representativa es *Del sentimiento trágico de la vida* justamente porque indaga en el ser español. Parece decirnos que el pueblo español es escéptico por naturaleza, y que ese mismo escepticismo lo conduce a esgrimir una fe dogmática. Y esta idea es sencillamente admirable. El tema de este libro es el hombre cotidiano que se esfuerza por vivir, pero que al fin debe morir, lo cual comporta una injusticia insoportable. Es decir, las penalidades de la vida se justifican solo si sabemos que seguiremos viviendo después de haber muerto, lo cual configura un destino que será, a su vez, el tema del filosofar. Para Unamuno, entonces, estamos como atrapados en una disyuntiva entre razón y fe. Dios está allí para prometernos inmortalidad, pero al mismo tiempo la razón nos dice que esto es imposible. Y esta disyuntiva acarrea un nuevo conflicto: la voluntad de vivir (enunciada, recordemos, por Schopenhauer) nos tiende una celada para que creamos en Dios, que es la verdad. Hay una lucha entre pensamiento y vida que se ejecuta entre la fe y la razón, lo cual es otra idea extraordinaria de Unamuno. Apuesta, entonces, por la esperanza; movidos por esta debemos aceptar los retos de la vida. En estas ideas Unamuno se diferencia notablemente de otros escritores españoles debido a la naturaleza de su Yo íntimo, expuesto con un vigor que hace que este filósofo sea uno de los vitalistas más profundos de España.

Unamuno fue ensayista, novelista y poeta. Profesor de griego y literatura y después rector de la Universidad de Salamanca, hasta su muerte, en suyo seno pronunció un célebre discurso contra el fascismo. Primero estuvo interesado en la filosofía alemana, tradujo al castellano la *Lógica* de Hegel, estudió a

Spencer y a los positivistas, leyó a Carlyle y a los poetas románticos, Leopardi, Wordsworth, Coleridge. Sus trabajos tempranos muestran los patrones hegelianos de pensamiento y sus primeras tesis se resuelven en una suerte de síntesis, como se observa en sus ensayos *En torno al casticismo* y en su primera novela *Paz en la guerra.* Comenzando el siglo XX y después de una crisis religiosa (se adentró en los laberintos del fenómeno de la cristiandad) descubrió a otros pensadores con cuyas ideas se identificó, como Bergson, Kierkegaard y William James. Este conflicto entre razón y fe fue fundamental en él, tanto en su obra como en su persona, pues en esto sí enfatizó Unamuno: el ser humano es tanto o más importante que la obra o las ideas, como se nota en este párrafo:

> La vida engaña a la razón, y esta a aquella. La filosofía escolástico-aristotélica al servicio de la vida fraguó un sistema teológico-evolucionista de metafísica, al parecer racional, que sirviese de apoyo a nuestro anhelo vital. Esa filosofía, base del racionalismo ortodoxo cristiano, sea católico o sea protestante, no era, en el fondo, sino una astucia de la vida para obligar a la razón a que la ayudase. Pero tanto la apoyó, que acabó por pulverizarla (*Del sentimiento trágico de la vida*, 1913).

Tales conflictos están expresados también en su novela *Amor y pedagogía*, donde la visión lógica y científica de la vida aparece como algo estéril, para derivar más bien hacia una mirada antirracionalista como la que se observa en su genial *Vida de Don Quijote y Sancho*, quizá su trabajo más conocido.

Unamuno abordó estos asuntos en términos literarios en sus novelas y poemas, donde compara al escritor con el creador y a los personajes de novela con los seres humanos reales, tal lo

hace en novelas como *Niebla* y en dramas como *El hermano Juan*. La posición de Unamuno estuvo más cercana a la existencia que al pensamiento, tanto en los aspectos sociales como individuales; así, sus actitudes políticas tienden a ser de provocación, expresadas con mordacidad, que lo condujeron varias veces al exilio, cuando elige una forma de expresión que estimula inmediatamente al lector, lo subleva sacándolo de sus casillas normales de pensar o de conducirse y lo lleva a tomar actitudes independientes. Hay también en su obra un lado donde predomina el equilibrio y la tranquilidad, como se observa en sus poemas y en las descripciones que realiza del paisaje español. Ejerció una profunda hispanidad, que no le impidió ser un vasco enamorado de Salamanca.

Su texto estrictamente filosófico, *Del sentimiento trágico de la vida* plantea este conflicto en términos de duda y sin certezas absolutas: lo ve más bien como fuente de fortaleza y única posición posible para encarar la existencia, con lo cual, ni más ni menos, tenemos al primer existencialista español. Otro asunto inherente a ello es el del libre albedrío. Unamuno parece preguntarse ¿existe el ser humano independiente de su creador, es capaz de proceder por sí mismo? Unamuno estuvo haciendo anotaciones sobre filosofía hacia las últimas décadas del siglo XIX y luego las organizó en un volumen de doce secciones: 1) El hombre de carne y hueso. 2) El punto de partida. 3) El hambre de inmortalidad. 4) La esencia del catolicismo. 5) La disolución racional. 6) En el fondo del abismo. 7) Amor, dolor, compasión y personalidad. 8) De Dios a Dios. 9) Fe, esperanza y caridad. 10) Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis. 11) El problema práctico. 12) Conclusión.

Como puede apreciarse, el tema religioso campea en esta obra y refleja, como ya dijimos, su propia crisis personal entre

razón y fe, que es, de paso, una de las crisis de la filosofía llamada moderna. Unamuno tenía una percepción muy personal del filosofar, muy distinta de la de Descartes o Kant y desembocaría luego en Hegel. Unamuno se identifica más con Kierkegaard, Bergson y William James; aun comprendiendo el humor inglés o alemán, prefiere tener como referente a Kierkegaard pero siguiendo siempre la ruta de su maestro Miguel de Cervantes para extraer de él una buena dosis de españolidad; beber, como el gran escritor manchego, en las fuentes populares y de la mejor tradición castiza de la península ibérica, integrarla a su modo de decir y a su estilo literario, siempre con un ápice de picardía y mundanidad, lo cual le permite el alto vuelo en las frases y la elegancia en los planteamientos. Vayan como primeros ejemplos algunas frases como: «La conciencia es una enfermedad», «Solo necesito la eternidad para ser Dios», «La vida no acepta fórmulas. Su única fórmula es: todo o nada». «Un hombre sano no sería un hombre, sino un animal irracional». O construcciones verbales del tipo: «Al cristianismo racional lo salvó la cultura helénica racionalista, y a esta el cristianismo, sin el cristianismo hubiera sido imposible el Renacimiento; sin san Pablo los pueblos que habían atravesado la Edad Media no habrían comprendido a Platón ni a Aristóteles».

Un rasgo distingue a Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*: el humor, un humor que vemos ausente en la mayoría de los filósofos. No me refiero al humor cáustico de Nietzsche ni al cínico de Cioran, sino a un humor dotado de una fina ironía, casi sonriente, campeando en esta obra, humor que quizá le viene un poco de Kierkegaard, su maestro, y de algunos ingleses, para enunciar unas verdades nunca tan rotundas o altisonantes sino discretas, verdades en tono menor que se van uniendo una a una, para hacer del discurso de este libro algo ameno, refrescante, como

si le hubiesen inyectado una dosis de aire nuevo a las viejas ideas alemanas y, a la vez, le hubiesen otorgado un poco de rigor a la retórica y sobreadornada prosa ensayística española de esa época.

Veamos ahora algunos pocos párrafos de este libro capital, primero en algunos matices sobre la razón:

> No es, en rigor, que la razón nos lleve al escepticismo absoluto, ¡no! La razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; a donde la razón me lleva es al escepticismo vital, mejor aún: a la negación vital; no ya a dudar sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte. El escepticismo vital bien del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo.
>
> (…)
>
> Y es que Dios no puede ser Dios porque piensa, sino porque obra, porque crea: no es un Dios contemplativo, como es el Dios del racionalismo teológico, es un Dios que se diluye en su propia contemplación. A este Dios corresponde, como veremos, la visión beatífica como expresión suprema de la felicidad eterna. Un Dios quietista, en fin, como es quietista por su esencia misma la razón

En una de sus tantas tentativas para precisar la naturaleza del alma, escribe:

> Lo que llamamos alma no es más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia: y que ella cambia, y que lo mismo que se in-

tegra se desintegra, es cosa evidente. Para Aristóteles era la forma sustancial del cuerpo, la entelequia, pero no una sustancia. Y más de un moderno la ha llamado un epifenómeno, término absurdo. Basta llamarlo fenómeno (*Del sentimiento trágico de la vida,* 1913).

Sobre nuestros deseos de inmortalidad, anota:

Ni pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y de verdadera finalidad a esta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañablemente amoroso, de donde va a brotar un manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza. Tuvimos que abandonar, desengañados, la posición de los que quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo, pretendiendo probar su racionalidad, o por lo menos su no irracionalidad, y tuvimos que abandonar también la posición de los que quieren hacer de la verdad racional motivo y consuelo de su vida. Ni una ni otra de ambas posiciones nos satisfacían. La una riñe con nuestra razón, la otra con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de esta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual.

Precisando sobre duda e incertidumbre:

Esta duda cartesiana, metódica o teórica, esta duda filosófica de estufa, no es la duda, no es el escepticismo, no es la incertidumbre de que aquí os hablo, ¡no! Esta otra duda es una duda de pasión, es el eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica. Porque la ciencia destruye el concepto de personalidad, reduciéndolo a un complejo en continuo flujo de momento, es decir, destruye la base misma sentimental de la vida del espíritu, que, sin rendirse, se resuelve contra la razón. Y esta duda no puede valerse de moral alguna de provisión, sino que tiene que fundar su moral, como veremos, sobre el conflicto mismo, una moral de batalla, y tiene que fundar sobre sí misma la religión. Y habita una casa que está destruyendo de continuo a la de que de continuo hay que restablecer. De continuo la voluntad, quiero decir, la voluntad de no morirse nunca, la irresignación a la muerte, fragua la morada de la vida, y de continuo la razón la está abatiendo con vendavales y chaparrones.

Nótese el fino humor con que concluye el libro:

Y con esto se acaban ya —¡ya era hora!— por ahora al menos, estos ensayos sobre el sentimiento trágico de la vida en los hombres, y en los pueblos, —o por lo menos en mí que soy hombre— y en el alma de mi pueblo, tal como en la mía se refleja. Espero, lector, que mientras dure nuestra tragedia, en algún entreacto, volvamos a encontrarnos. Y nos reconoceremos. Y perdona si te he molestado más de lo debido e inevitable, más de lo que, al tomar la pluma para distraerte un poco de tus ilusiones, me propuse. ¡Y Dios no te dé paz y sí gloria! (*Del sentimiento trágico de la vida,* 1913).

Ortega

España invertebrada, El tema de nuestro tiempo y *La deshumanización del arte* son los principales libros de Ortega. En ellos asoma claramente una posición vitalista; especialmente, la idea de que la verdad es relativa; tampoco la realidad que captamos es unívoca: depende solo del punto de vista, y cada punto tiene una perspectiva distinta, que cada observador juzga correcta o incorrecta; es decir, el punto de vista cambia dependiendo de la perspectiva y no hay manera de hacer convalidar ambos puntos de vista en uno solo, de manera unitaria. En *La deshumanización del arte* parece decirnos que la moral, la razón y las obras artísticas están al servicio de la vida. Si los valores sociales son igualitarios y justos, entonces el arte y la literatura se desprenden de lo humano parcialmente, para luego buscar su verdad en los modos en que estos nos hablan. La visión del arte moderno en Ortega es ciertamente limitada. En su alegato de *La rebelión de las masas* los estratos medios de la sociedad culta son agredidos por las masas, esta noción en Ortega es bastante confusa: contra qué o quiénes se rebelan las masas, eso nunca queda claro: divagaciones, paréntesis, excusas, tesis que prometen enriquecerse y no lo hacen. Le es difícil a Ortega adentrarse en determinadas categorías, de

las que parece huir para ocultarse en acontecimientos históricos. El centro focal de Ortega aquí es el hombre-masa, el hombre sin nobleza, el esnob. Nos dice que la masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento y se entrega a una política exorbitada y frenética, y que esta vacía al hombre de su soledad e intimidad, viendo a Europa como una prisión donde se han amontonado las personas en aglomeraciones monstruosas. Se burla de las revoluciones y cree en el hombre superior, en el hombre individual realizado. Nos dice que Europa está destinada a ser liberal y aristocrática; que la capacidad intelectual del hombre-masa no le sirve de nada, la vida para él es esencialmente drama y que quiéralo o no, de manera inexorable, está signado a ser liberal; que la Edad Moderna es la época de la hegemonía europea, pero que esta época se ha quedado sin moral. Tiene muchas ideas racistas. Filósofo con un lenguaje ciertamente enrevesado, por la cantidad de rodeos y circunloquios que emplea para decir las cosas, se va por las ramas cuando está a punto de llegar a alguna conclusión, disfraza las ideas con un sinfín de artilugios retóricos. Veamos algunos ejemplos:

> Para el hombre de la generación novísima, el arte es una cosa sin trascendencia. Una vez escrita esta frase me espanto de ella, al advertir su innumerable irradiación de significados diferentes. Porque no se trata de que a cualquier hombre de hoy le parezca el arte cosa sin importancia o menos importante que al hombre ayer, sino que el artista mismo ve su arte como una labor intrascendente. Pero aun esto no expresa con rigor la verdadera situación. Porque el hecho no es que al artista le interese poco su obra y oficio, sino que le interesen precisamente porque no tienen importancia grave y en la medida que carecen

> de ella. No se entiende bien el caso si no se le mira en confrontación con lo que era el arte hace treinta años, y en general durante todo el siglo pasado» (*La deshumanización del arte*, 1921).

Según inferimos de la mayoría de los juicios emitidos en este ensayo, Ortega no comprendió bien el sentido del arte vanguardista de su tiempo, el surrealismo, el dadaísmo ni el cubismo, ni siquiera se molestó en indagar en este y observar las causas de la reacción de los vanguardistas contra el arte convencional, naturalista, impresionista o realista del momento.

Un ejemplo de *La rebelión de las masas*:

> Hace unos días Alberto Einstein se ha creído con «derecho» a opinar sobre la guerra civil española y tomar posición ante ella. Ahora bien: Alberto Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre. El espíritu que le lleva a esta insolente intervención es el mismo que desde hace mucho tiempo viene cuando el desprestigio universal del hombre intelectual, el cual, a su vez, hace que vaya hoy el mundo a la deriva, falto de *pouvoir spirituel.*

Es decir, le quita el derecho al enorme científico y humanista que fue Einstein a pronunciarse sobre la guerra civil española.

Así abundan los ejemplos. En *La deshumanización del arte*, Ortega no ve ni por asomo a ningún artista moderno que valga la pena. En cambio, en *La rebelión de las masas*, su claridad racista es meridiana, citándose a sí mismo editado en inglés:

> En el libro *The revolt of the masses*, que ha sido bastante leído en lengua inglesa, propugno y anuncio el advenimiento de una forma más avanzada de convivencia europea, un paso adelante en la organización jurídica y política de su unidad. Esta idea europea es de signo inverso a aquel abstruso internacionalismo. Europa no es, ni será la internación porque eso significa, en claras nociones de historia, un hueco, un vacío y nada. Europa será la ultranación, la misma inspiración que formó las naciones de Occidente sigue actuando en el subsuelo con la lente y siente la proliferación de los corales (*La rebelión de las masas,* 1929).

Ortega no se atreve a romper con el cerco del liberalismo que él mismo se ha impuesto, convirtiéndolo en una especie de mordaza filosófica. Por ello quizá sus libros mejores sean *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo,* donde reflexiona sobre el carácter o la peculiaridad de ser español, asimilarlo a lo universal, lo cual le permitiría afirmar que *Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*, según reza su frase más célebre.

Ortega y Gasset tuvo varios discípulos, entre ellos José Gaos y Julián Marías. El primero de ellos se fue a México, donde cumplió una labor pedagógica de relevancia, pero cometiendo el error de ver en Ortega a un modelo de filosofar que podía ser aplicado a América Latina; mientras que Julián Marías, otro filósofo que se asocia como discípulo de Ortega, sí lo hizo mejor en su *Introducción a la filosofía*, tejiendo un volumen muy bien organizado de temas, métodos, circunstancias, sentidos u unidades históricas de la filosofía, a la vez que precisó varias fundamentaciones de la función vital de la verdad, la historia, el horizonte de los problemas y la estructura de la vida humana, estableciendo

distinciones entre pensar, saber y conocer el horizonte de las cosas, a través de un lenguaje ponderado y equilibrado. Me atrae la parte final del libro de Marías, donde muestra una reflexión muy personal de la filosofía como hacer humano e ingrediente de vida, si tomamos en cuenta que hace veintiséis siglos el hombre consciente ha tenido a la filosofía como una actividad que pertenece a la naturaleza de su ser.

María Zambrano

Sería una inexactitud calificar a María Zambrano de discípula de Ortega, aunque haya estado cercana a aquel. Zambrano es más bien un espíritu de alta sensibilidad, en cuyas obras se ha aproximado a los fenómenos éticos, poéticos y filosóficos. Para ella, el logos y la poesía no se llevan muy bien (muy distinto a Unamuno, donde se complementan), o por lo menos andan por caminos distintos, quizá porque la poesía no se halla movida por la razón que capta el ser: no buscaría ni siquiera la unidad, pues la poesía no surgió de la polémica como la filosofía, (aunque a veces busque cobijo en el logos), la poesía ha tenido más bien un camino errante, vagabundo. Zambrano llega al punto de decir que la filosofía es incompatible con el hecho de recibir nada por donación o por gracia pues en el caso del poeta, este le es fiel a lo que ya tiene, aunque ello parezca poco, ya posee algo más de lo que el filósofo busca. Me gusta esa idea de María Zambrano de que *el poeta se siente vencido de antemano* y está como a la espera de que el tiempo se le vuelva un milagro: quiere delirar porque en el delirio alcanza vida y lucidez; no tiene secretos ni opacidades en su ser, se consume cantando y diciendo porque es esclavo de su palabra, lo contrario del filósofo que quiere convertirse en

su dueño, apoderarse del logos, mientras el poeta quiere delirar en toda su pureza originaria, hacerse y consagrarse en la palabra. Me atrae esta vindicación que hace Zambrano de la palabra, frente a tantos poetas que creen que la poesía está siempre «más allá» o «más acá» de la palabra, cuando en verdad la palabra contiene la conciencia y la lucidez de todo poeta, e imagina una nueva ética de la poesía que no es la ética del filósofo, sino una ética del martirio: todo poeta vendría a ser entonces mártir de la poesía, pues le entrega su vida sin reservarse ningún ser. Esta es una idea sencillamente maravillosa de María Zambrano, para mí una de las ideas más hermosas que pueden defenderse acerca de la poesía, por todo lo que ella comporta en generosidad y fidelidad a aquello que recibió sin buscarlo. Yo pudiera decir, para defender las nobles ideas de María Zambrano, que ella se convierte en defensora del vivir errabundo del poeta en el instante, pues el poeta se rinde ante sus visiones, y es muy difícil contradecir este noble pensamiento.

Por lo demás, creo que las teorías poéticas, según mi humilde criterio, aplicadas a la poesía por los propios poetas, deberían ser hechas también en términos poéticos pues la poesía no admite explicaciones o razonamientos, ya que su verdad está radicada en su delirio, en su errar y en su dispersión. Hay una diferenciación todavía más tajante de Zambrano en torno al asunto: *la poesía no puede conquistar nada.* Únicamente se ofrece como manifestación de quien da o regala: la poesía sirve a algo o alguien que está más allá del ser, no quiere captar sino desviarse, no convertirse en entidad sino en separación y ha rehuido siempre al ser tal y como lo busca la filosofía. La filosofía no se niega a comprender la poesía; simplemente la poesía se fuga, se aparta por otros caminos. Reproduzco unos párrafos de este precioso libro, *Filosofía y poesía,* de Zambrano:

Y el poeta es fiel a lo que ya tiene. No se encuentra en déficit como el filósofo, sino, en exceso, cargado, con una carga, es cierto, que no comprende. Por eso, la tiene que expresar, por eso tiene que hablar «sin saber lo que dice», según le reprochan. Y su gloria está en no saberlo, porque, con ello, se revela que es muy superior a un entendimiento humano la palabra que de su boca sale; con ello nos muestra que es más que humano, lo que en su cuerpo habita. De allí que se hable de divinidades misteriosas, de musas que le poseen, de fuerzas que habitan en su interior como en cercado propio, mientras el filósofo trata de ser sí mismo, el poeta, agobiado por la gracia, no sabe qué hacer. Se siente morada, nido, de algo que le posee y arrastra. Y una vez consumada esta entrega de sí, el poeta ya no puede querer otra cosa. No podría querer más que ser un hombre. Y quizá siente en ello alguna vez la nostalgia; quizá querría descansar. Pero prosigue, como la cigarra, su canto interminable. Todo lo más, nostalgia; el poeta no se afana en ser hombre. No trata de saber qué sería él con independencia de aquella fuerza que habla con su voz. Y acaso esta fuerza le abandona, no se siente más que vacío. Vacío como un cuarto deshabitado. El tiempo, entonces, se le convierte en algo así como un guante sin mano. El tiempo vacío, pura espera de que vuelva el milagro, de que vuelva el delirio. Y de querer algo, no quiere ya sino aquello mismo que anuló su querer, aquello que le venció tan completamente. Porque la gloria del poeta es sentirse vencido (*Filosofía y poesía*, 1939).

A propósito de la personalidad de María Zambrano, me sorprende Emile Cioran no solo con sus aforismos y adagios tan

cortantes y escépticos, sino también en sus conversaciones y ensayos, donde lo podemos apreciar de cuerpo entero, más humano y menos corrosivo, sobre todo en un libro donde agrupa ensayos interpretativos bajo el título genérico de *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*, en uno de los cuales, dedicado a María Zambrano, anota: «María Zambrano no ha vendido su alma a la idea, ha protegido su esencia única colocando la experiencia de lo insoluble por encima de una reflexión sobre ello, ha dado en suma un paso más allá de la filosofía. Para ella solo es verdad lo que precede o lo que sigue a lo formulado, únicamente el verbo que se hurta a las trabas de la expresión o, como ella misma ha dicho magníficamente: "la palabra liberada del lenguaje". María Zambrano forma parte de esos seres que lamentamos ver demasiado raramente, pero en los cuales no dejamos de pensar y que quisiéramos comprender o por lo menos adivinar. Un fuego interior que se oculta, un ardor que se disimula bajo una resignación irónica: todo en María Zambrano desemboca en otra cosa, todo implica un matiz de más allá, todo» (*Una presencia decisiva*, 1977).

Después de Zambrano y de Marías en los años cuarenta del siglo veinte, ha habido muchos más profesores de filosofía que han realizado una tarea de divulgación encomiable, como son los casos de José Ferrater Mora y su célebre *Diccionario de filosofía*, hasta las obras más recientes de Fernando Savater desde los años 80 del siglo veinte hasta la actualidad, con un buen número de títulos que tienen la virtud de acercar al lector, de una manera atractiva y didáctica, a los filósofos o a las corrientes filosóficas más importantes de Occidente.

Trías

Mientras vivía en España se hablaba mucho del filósofo catalán Eugenio Trías; yo tenía entonces treinta años; Trías andaría por los cuarenta y ya había publicado el libro *Lo bello y lo siniestro* que me impresionó mucho porque en el glosó varios conceptos acerca de la estética de lo siniestro que yo había captado en las novelas góticas inglesas y en buena parte del cine expresionista alemán, aunque todo aquello venía de la novela gótica y de la literatura romántica, y se había reproducido en el cine de los años sesenta impactando buena parte de nuestra concepción literaria del mundo. Después leí muchos artículos más de Trías en revistas de Barcelona, que me parecieron sencillamente reveladores. Luego publicó el libro que lo daría a conocer en España y en Europa: *La filosofía y su sombra.* Trías pasaba como un profesor muy reservado de la Universidad de Barcelona, que se arrinconaba en los cafés a leer y fumar, mientras escribía sus ensayos y conversaba con los estudiantes. Lo vi desde lejos y no me atreví a acercármele. Luego publicaría las obras que lo ubicarían como uno de los mayores filósofos de su país: *Los límites del mundo* y *La edad del espíritu.* Ellos fueron suficientes para que Eugenio Trías fuera considerado uno de los filósofos más densos de Europa. A

mi modo de ver, la primera contribución de Trías es la de haberse aproximado, a su manera, a la noción de límite —un concepto que ya había sido abordado por filósofos del lenguaje como Maurice Blanchot— pero él le da una connotación distinta: partiendo del tema de lo sagrado, a esa manifestación Trías la llama *el símbolo* y hace referencia más bien a un acontecimiento del que se desprenden varias categorías: una matriz (materia) debe ser ordenada en un cosmos que, una vez creado, puede asirse al acto simbólico en el cual tiene lugar un encuentro, una cota entre la presencia de lo sagrado y el testigo humano que da cuenta de ella. En ese encuentro se consuma la comunicación (verbal o escrita) entre la presencia y el testigo; pero estas cuatro categorías deben estar completadas con otras dos que remiten a la manifestación simbólica, esto es, a ciertas claves del sentido o formas a través de las cuales puede interpretarse el sentido de la palabra, o de la escritura comunicada.

Luego habría otra categoría hermenéutica o interpretativa del sentido; en sexto lugar, a la categoría que desborda esas claves propiciando un encuentro místico con lo sagrado, y luego la séptima categoría haría posible la coincidencia de todas las anteriores. Este ciclo de categorías compone el orden simbólico que experimenta una repetición, para iniciarse un nuevo ciclo donde el imaginario retrocede: ahí aparece la modernidad, la gran ocultación. Esa repetición pone las bases para otro de los conceptos claves para Trías: *la edad del espíritu,* la cual implica un desplazamiento radical del modo de comprender la historia en su carácter policéntrico de cuatro religiones: indias, iraníes, hebreas y griegas. De ahí surgirá el nuevo proyecto conceptual que propone Trías: *el del ser del límite*. No se trata solo del ser humano sino de algo religado a él, en una dualidad de términos relativos

que componen una correlación entre presencia sagrada y testigo. Se produce esta en el límite del mundo y se hace cargo del ser.

Se trata de ideas sumamente complejas que, a la larga, pueden conformar una ontología, la cual podría denominarse *ontoteología* entre el ser y la divinidad. Trías nos pone al frente de las tradiciones filosófica griega y la sapiencial bíblica (judía) que tienen que ver con lo espiritual, lo religioso y lo filosófico, razón por la cual Trías no es un escritor de fácil acceso; pero ello le ha permitido abordar temas como la religión del espíritu (Nietzsche), el dios del límite y el sujeto del límite. Particularmente me ha tocado mucho Trías en este sentido, para comprender la parte sapiencial que puede ser observada desde el campo semidesértico de la modernidad. Me atrae especialmente la vindicación que hace Trías de *Así habló Zaratustra,* poema de Nietzsche poco validado por literatos y filósofos, al que otorga un valor de revelaciones espirituales escalonadas. Siempre he pensado que, como filósofo del futuro, Nietzsche siempre nos aporta las mejores sorpresas.

El asunto de la historia

El asunto de la historia nos remite de inmediato al tema de la nacionalización de los países europeos, que implica el concepto de nación como un gran supuesto previo de la vida política europea, concepto ciertamente difícil, pues no es unívoco y nunca se mostró de manera clara en la mentalidad europea. En el siglo diecinueve surgieron dos ideologías en sentido estricto: el intervencionismo interno del Estado y el racismo; debido a ello no se constituyó ninguna unidad histórica que gozara de plena vigencia, pues la visión de clase (de raza) impidió la creación de un ámbito histórico preciso. Aparece también el fenómeno del intervencionismo del Estado en los asuntos públicos, impuesto por un crecimiento amorfo del Estado, que no solo interviene en la parte física o de infraestructura sino que interviene en la política de esas instituciones y en su reglamentación, en su salud o educación. El Estado entonces intenta imponerse en todos los órdenes y se crea una resistencia contra él, en una dicotomía sociedad-Estado o comunidad-Estado. A veces se atrofia, a veces se vuelve omnipresente o totalitario, o se convierte en un ogro filantrópico (como le llamó Octavio Paz, poeta dotado de una singular lucidez histórica) por la cantidad de poder que intenta

manejar, no importa si es capitalista o socialista. Justamente aquí aparece la noción de historia, que se nutre de la resistencia frente al Estado y entonces pareciera que el Estado le exige al propio Estado que lo libere de sí mismo, creándose así la crisis de las unidades históricas. Al no resolver los problemas económicos o de convivencia política entre los grupos, no consigue la aprobación de los ciudadanos en un programa de vida pública, común. Se crean entonces anomalías (anomias) sociales, como el desplazamiento de la vida privada a la vida pública, y a su vez el hastío de la vida pública encuentra su intimidad en la vida privada. Según el materialismo histórico (Marx), la historia es explicable según leyes que no son leyes *a priori* sino obtenidas por los hechos históricos mismos; son leyes evolutivas, es decir, leyes de una evolución que no se repite. Entonces la evolución histórica no es un desarrollo continuo, sino una serie de desarrollos producidos por *conflictos* que son el motivo del movimiento histórico. Y cuando este conflicto se intensifica se produce una *ruptura* que da lugar a otra fase del desarrollo histórico. La fuerza determinante en esta evolución histórica son las fuerzas económicas, las condiciones materiales. Los demás aspectos de la historia según el marxismo (religión, ideas morales, ideologías, sistemas filosóficos) son consecuencias del modo de operar las relaciones económicas; entonces sería posible concluir que *la existencia social determina la conciencia*. Mientras, también se podría afirmar que una sociedad sin clases es una sociedad libre y que ese proceso que nos conduce hacia ella es el objetivo de la historia, puesto que al suprimirse las clases se suprime al Estado, el cual funciona aquí como un instrumento de opresión de las clases dominantes. Como vemos, se trata de una idea muy consistente, difícil de refutar.

Por supuesto, existen otros tipos de historicismo, como el antropológico (el hombre y sus producciones), el cosmológico (el hombre frente al cosmos), el epistemológico (comprensión de la realidad), el ontológico (análisis de la historicidad), pero casi todos ellos se resienten de un excesivo relativismo. Nietzsche, en sus ataques virulentos al historicismo, nos dice que la historia debería estar al servicio de la vida, no puede ser una ciencia pura y no se sabe hasta qué punto atañe al bienestar del hombre, de un pueblo o de una cultura, porque a partir de ciertos excesos la vida se deteriora y degenera, y así también le ocurre a la historia. También en Nietzsche está la idea de que la historia oficial (monumental) está escrita por los poderosos o los ganadores, quienes desatan una gran lucha y necesitan de modelos utilizando a la historia para ocupar ellos un lugar de honor en un templo donde podrán convertirse a su vez en maestros, consoladores y consejeros de los que vendrán después. La historia monumental, con su exigencia de que lo grande sea eterno, de que lo grande debe reconocer un camino para avanzar hacia la inmortalidad, es una visión que impera sobre las demás, pero ello es algo innatural, se vale de analogías y similitudes que inducen al fanatismo, poblada de «efectos en sí». Por otra parte, hay quienes prefieren, según Nietzsche, encerrarse en lo habitual y lo añejo y cuidar del pasado a la manera de un anticuario; mientras otros desean quitarse esa carga y hacer una historia crítica. La historia anticuaria se encierra en sí misma, en sus murallas, en sus celebraciones populares y fiestas tradicionales, reconociendo allí su fuerza y estímulo.

Filosofar en América Latina

Sobre la filosofía latinoamericana en particular, los puntos son ciertamente complejos. Se trata en nuestro continente de una filosofía de urgencias y se resuelve en un filosofar para la acción, acudiendo a la máxima de Bergson de *pensar como hombres de acción y actuar como hombres de pensamiento*, una máxima ciertamente redonda. Los filósofos europeos se orientan hacia una acción derivada de una meditación que les ayude a realizar sus ideas. Tampoco se puede hacer solo una filosofía que haga de sus propios problemas o soluciones los únicos problemas y soluciones de todos los hombres, con ínfulas de universalista para convertirse luego en un paradigma, con lo cual se incurriría en el mismo error eurocéntrico. La concepción universalista puede ser bastante improcedente para comenzar a replantearse los asuntos filosóficos. Más conveniente, y como constitutiva de lo moderno, sería la idea de un futuro proyectado como idea de avance, mas no de «progreso». En América hubo que librar batallas para quitarse de encima los yugos de España, principalmente, que dejaron un saldo durante la conquista con características de genocidio bárbaro en una primera etapa, y durante los siglos dieciocho y diecinueve volvía por sus fueros y fue contenido por

las guerras de independencia, como fueron los casos de Venezuela, Colombia, Perú y Bolivia. Los líderes militares y políticos tuvieron que urdir un pensamiento de emancipación y luego dar forma a un cuerpo de leyes para poder fundar los Estados-nación y otorgar así entidad jurídica a los territorios liberados, con extrema dificultad, en medio de traiciones, intrigas y proyectos postergados. Luego, en el siglo XX muchos de estos países han querido mantener su independencia de pensamiento y conseguir alguna unidad política que nos diferencie de Europa y del modelo norteamericano, pero los efectos del capitalismo practicado por Estados Unidos han balcanizado nuestros proyectos, desintegrando nuestra unidad y enfrentándonos muchas veces unos contra otros, como ha sucedido entre Chile y Bolivia y sucede hoy con el caso Venezuela-Colombia.

Miranda y la utopía de América

Utopía significa tierra en ninguna parte, lugar inubicable, país ideal entrevisto en el célebre libro *Utopía* fruto de la imaginación de sir Thomas Moore, conocido como Tomás Moro en nuestra lengua, publicado en 1516, una sátira suya sobre las condiciones sociales de la vida en Inglaterra, usando la imagen de una isla ubicada justamente en el Nuevo Mundo, América, y luego usada como prospección de una manera de convivir que pudiera ser posible, con el empeño de una conciencia social organizada por los seres humanos. Ese libro del gran abogado, embajador y parlamentario inglés tuvo muchas implicaciones en el Renacimiento europeo en obras como *La nueva Atlántida* de Francis Bacon (la Atlántida la había imaginado ya Platón), *Christianópolis* de Andrae; *La ciudad del sol* de Tomaso Campanella; *El hombre en la luna* de Francis Godwin; los *Estados de imperios de la luna* de Cyrano de Bergerac; todos estos en el siglo diecisiete, que luego incidirían en los prerrafaelistas ingleses como William Morris en sus *Noticias de ninguna parte*, en el siglo diecinueve. Hago esta rápida enumeración solo para señalar cómo todas estas utopías tuvieron influjo en los escritores americanos del siglo dieciocho, en la mentalidad de la Ilustración europea que tantas

ideas aportó al avance de la humanidad, y repercutieron seguramente en el caraqueño Francisco de Miranda, que un buen día cayó en cuenta, en plena juventud, en que la mejor solución para conquistar la independencia de América era a través de un proyecto de unidad, pues todos nuestros países sufrían estragos por parte de los imperios europeos.

Miranda era hijo de un comerciante venido de las islas Canarias, y desde niño presenció las innumerables humillaciones a negros, sirvientes, mestizos, esclavos y «blancos de orilla» como su padre. Sebastián Francisco estudió y trabajó incansablemente para lograr respeto y reconocimiento dentro de la sociedad caraqueña; cursó estudios en la Universidad de Caracas y ahorró dinero para proveerse de un discreto título que le permitiera viajar en un periplo por numerosos países que duró casi cuarenta años, y aunque llevó a América siempre consigo, la pensó desde lejos, como a una tierra utópica en la que era posible realizar todos los sueños y, paradójicamente, teniendo como instrumento a la razón. Desplegó sus ideas sobre la posibilidad de una América unida en varios países del viejo continente y buscó ayuda en Rusia, Alemania, Estados Unidos, Inglaterra y Francia para este proyecto, donde pasó a formar parte de los ejércitos de la Revolución francesa. Poseía una elocuencia asombrosa, un especial coraje, un magnetismo especial con las mujeres que lo convirtieron en un amante célebre, (amigo por demás de Catalina de Rusia), interlocutor de presidentes, reyes, príncipes, amigo de músicos, escritores y artistas de varios países, políglota, escritor, crítico de arte, con una cultura insaciable similar a la de los iluministas de la Ilustración europea y un conocimiento que incluía filosofía, arte, literatura, dominio de varios idiomas, ideas revolucionarias con visos de romanticismo, en un contexto histórico donde el absolutismo español cerraba toda posibilidad de acuerdos.

Se propuso entonces Miranda una alianza con Inglaterra y con los Estados Unidos para liberarse de España, lo cual generó mucha controversia. La utopía de Miranda era una confederación llamada Colombia que contaría con un sistema bicameral de ediles y un poder judicial, presentando tal proyecto a los ingleses. El gobierno británico, que tenía un interés puramente lucrativo en América hispánica, mantuvo durante unos años su contacto con Miranda; pero varios historiadores han concluido con que estos solo utilizaban al caraqueño como a una especie de conspirador, de soñador interesante o exótico. Recordemos que una vez concluida la Revolución francesa, las revoluciones en lo futuro fueron vistas como proyectos idealistas fallidos, que degeneraron en usurpadores como Tormidor o Bonaparte, quienes de paso deseaban acabar con la hegemonía industrial de los ingleses. Comenzaron las negociaciones y las manipulaciones de la Corte de Madrid, e Inglaterra comenzó a vacilar con su apoyo a Miranda, quien pensaba convocar a un grupo de personas notables de su país a una gran asamblea, para proclamar la independencia de Venezuela y América en un acto, a través de un manifiesto basado en un espíritu común. Miranda pensaba entrar a América por la isla de Haití en 1804, y el general Dessalines, emperador negro de esa isla, le preguntó cómo pensaba llevar a cabo tal proeza. Al responderle Miranda que, por una vía pacífica, este le respondió que ya lo veía colgado o fusilado, si pretendía hacer una revolución contra un gobierno establecido como el de España; que una revolución solo se podía hacer cortando cabezas e incendiado todo.

Entonces Miranda se dirigió a Cartagena para intentarlo de nuevo, pero volvió a fracasar una y otra vez. Publicó su manifiesto utópico de una América libre y siguió intentándolo obs-

tinadamente hasta que terminó envuelto en una serie de instigaciones, envidias y traiciones, dentro y fuera de su país. En esos años, la armada inglesa había entrado a la Argentina; el imperio británico veía a la nación del sur como un gran botín comercial, como un canal para trasladar sus manufacturas. Miranda trató por todos los medios de buscar apoyo en Venezuela y otros países para su proyecto de unidad e independencia, pero los intereses comerciales y económicos se impusieron una vez más sobre los políticos. Finalmente, y como todos sabemos, Miranda murió enfermo y preso en una carraca de Cádiz, España, después de haber sido traicionado y entregado a los españoles. Pero su sueño fue recogido por Bolívar y sus ideas sirvieron para alumbrar muchos caminos en la guerra de independencia contra la Corona española. En una de las proclamas de Miranda leemos:

> La emancipación de la América española, solicitada desde hace más de 18 años por la casi totalidad de los habitantes del país, es una empresa política que nunca podía llevarse a cabo con mayor posibilidad de éxito, como en las circunstancias actuales. En el momento en que casi todos los puertos españoles y franceses se encuentran bloqueados y cuando la América septentrional, abiertamente declarada contra Francia y por consiguiente contra España, su aliada, está del todo determinada de acuerdo con la Gran Bretaña, a ocasionar cuantos daños sea posible a las dos potencias enemigas, ¿qué medio más fácil y al mismo tiempo más poderoso para alcanzar esta meta deseada que la de separar de España una vasta extensión territorial, cuya población pasa de 15.000.000 de almas y cuyo producto y riqueza constituyen una masa de recursos, que en contrapartida debe

beneficiar a Francia, en cuyos intereses España se ha arrojado ciegamente?

En el supuesto de que el gobierno británico y los Estados Unidos de América estén firmemente decididos a cooperar de común acuerdo en la ejecución de esta importante empresa, vamos a señalar los pasos que convendría seguir en las operaciones militares para llevarla a feliz término. La perspectiva de éxito, al adoptar los medios que nos proporcionen desarrollar a continuación está fundamentada:

1. En el profundo y seguro conocimiento que se tiene de los deseos y disposición de los habitantes del país:

2. En la naturaleza y la fuerza de los medios de defensa que poseen actualmente los puntos principales hacia los cuales convendría dirigirse primero.

3. En las opiniones y disposiciones favorables del mayor número de jefes que comandan y sobre los cuales se había puesto empeño en recabar las informaciones más exactas.

La inclinación de los hispanoamericanos hacia una emancipación que los independizaría totalmente de la metrópoli está comprobada por los esfuerzos que han realizado con este fin, en diferentes épocas y en especial en 1781; esfuerzos que no han podido ser sofocados sino enderezando los principales perjuicios que ocasionaron su insurrección y su disposición actual a volver sobre el mismo objeto de manera más determinada que nunca, deriva necesariamente del profundo resentimiento que debió producir en sus al-

> mas la violación de la capitulación firmada el 9 de junio de 1781 por los miembros de la audiencia y el arzobispado de Santa Fe y ratificada por su M.C. el 21 de enero de 1782, así como el secuestro de varias personalidades respetables enviadas prisioneras a España bajo la simple sospechas de tener inclinación hacia los sentimientos generales. Algunas de estas infortunadas víctimas, así como otros individuos del Perú, igualmente inocentes, han perecido o se lamentan hoy día en los calabozos (*Un anhelo de más de 18 años*, 1798).

Se afianza en idea similar con distinto énfasis en otro escrito:

> La América española desea que la Inglaterra la ayude a sacudir la opresión infame en que la España la tiene constituida, negando a los naturales de todas las clases en que puedan obtener empleos militares, civiles o eclesiásticos de alguna consideración, y confiriéndolos solo a españoles europeos de baja esfera por lo general, que vienen allí únicamente para enriquecerse, ultrajar y oprimir a los infelices habitantes, con una rapacidad increíble, prohibiendo aun a la nobleza americana, ni el que pase a España ni a ningún otro país extranjero, sin licencia particular del Rey, que rarísima vez se concede; verificándose así el tenerlos aprisionados sin causa ni motivo alguno, y lo que es más aún, oprimir también en entendimiento, con el infame tribual de la Inquisición, que prohíbe cuantos libros o publicación útil parezca, capaz de ilustrar el entendimiento humano, que así procuran degradar, haciéndole supersticioso, humilde y despreciable, por crasa ignorancia.

Los pueblos de varias provincias de la América, en la desesperación, con el exceso de tributos, injusticias y toda suerte de abusos, se han sublevado en diversos períodos; mas sin conseguir el alivio que buscaban, porque viniendo a someterse al fin, han aumentado más bien sus calamidades. Caracas se levantó en los años de 1750. Quito en 1764. México trataba de su independencia con Inglaterra en 1773. El Perú estuvo sublevado en su intendencia en marzo de 1781 y en el mes de junio de este propio año (1781) el Reino de Santa Fe de Bogotá en rebelión, expulsó al Virrey y tropas europeas, quedándose el pueblo dueño del país. Vinieron a una capitulación después en que el Rey se sometió a todo, ofreciéndoles cuanto deseaban, y luego que recobró el poder, rompió dicha estipulación, faltó a su palabra, y les ha tratado con la mayor crueldad, propasándose aún a hacer aprisionar otros sujetos de primera distinción en aquellos países, por órdenes arbitrarias o «Lettres de cachet», sin que estas personas hubiesen dado el menor motivo para ello.

En esta situación, pues, la América se cree con todo derecho a repeler una dominación igualmente opresiva que tiránica y formarse para sí un gobierno libre, sabio, y equitativo; con la forma que sea más adaptable al país, clima e índole de sus habitantes, etc. Tanto más que en ello no se usurpa, ni hace la menor injusticia a los reyes de España, que todo el mundo sabe cuan poco contribuyeron a los gastos del descubrimiento del Nuevo Mundo, y en nada seguramente para las conquistas… por lo cual sin embargo se han hecho pagar sobradísimamente; si no es que se quieran alegar por derecho fundamental de los herederos

> y sucesores de D. Fernando el Católico, la donación curiosa del Papa español Alejandro VI, cuyo asunto más es tratado jocosamente en el día, que en una discusión seria (*América espera*, 1790).

Un sueño similar al de Miranda sostuvo Bolívar con la Nueva Granada y la Gran Colombia en una larga guerra contra los españoles en tierras venezolanas, colombianas, bolivianas y ecuatorianas hasta libertar cinco naciones y en las tres primeras décadas del siglo diecinueve. También fue objeto Bolívar de traiciones y crímenes perpetrados por contrincantes o allegados, oficiales o generales que impidieron, después de su muerte y de la de Antonio José de Sucre, llevar a cabo ese sueño, que en el resto del siglo diecinueve se repitió en la figura del general del pueblo soberano, Ezequiel Zamora, en la conocida guerra Federal, en la búsqueda de estados federales independientes que les permitieran liberarse de las plagas de la esclavitud, los terratenientes, la burguesía, los intereses extranjeros y del caudillismo, Zamora organizó un ejército popular con esclavos, campesinos, peones, indios, mestizos y hasta desertores, para librar una guerra intestina aún más cruenta que la de Independencia, dando una lección a los opresores del pueblo.

Simón Rodríguez

La vida y obra de Simón Rodríguez han sido poco divulgadas en Europa y en la propia América, un hombre polifacético, pedagogo, político y filósofo con una obra notable en pleno auge de las guerras de independencia en América, maestro de escuela en Caracas hasta 1795; después tuvo que abandonar Venezuela cuando la monarquía española descubrió la conspiración de Gual y España en 1797, y debió marchar rumbo a Francia, donde se hizo llamar Samuel Robinson y se encontró con su discípulo Simón Bolívar a principios del siglo XIX; juntos viajarían a Roma, y harían en el monte Sacro el conocido Juramento por la libertad de América. Viajero incansable, al regresar a su tierra, recorrerá también Chile, Ecuador, Colombia, Bolivia y Perú con un hermoso proyecto de liberar a los pueblos americanos del yugo político y cultural de Europa, creando para ello una filosofía pedagógica renovadora que intentó implantar en estas repúblicas tanto como en la suya. Venezuela, con un proyecto de reforma profunda para las escuelas de todas las edades, que puede ser considerado una de las propuestas más osadas dentro de un sistema de Estado laico, donde proponía que todos los niños fuesen educados a través del mismo sistema en todas las materias

científicas, filosóficas o literarias, proyecto que fue rechazado en una primera instancia por las autoridades y se titulaba *Reflexiones sobre los defectos que vician la escuela en primeras letras de Caracas.* A raíz de ello, Rodríguez renunció a su cargo de maestro en su ciudad natal, para seguir en su empeño en otros países como Bolivia y Ecuador, centrado sobre todo en una idea de transformación político-social que considerara el fin de las monarquías y la creación de un nuevo concepto de pueblo liberado de la ignorancia, pues, según él, la una determinaba a la otra: la primera reproduce la ignorancia para perpetuarse como un sistema político de dominación, cuando afirma que *la monarquía es el gobierno natural de la ignorancia.* Según Rodríguez, la educación nueva debe ser para ejercer la voluntad de un cogobierno o gobierno de todos, donde son imprescindibles la moderación y el autocontrol, mediante una instrucción que además de dotar a todos los ciudadanos de oficios para la subsistencia y de conocimientos fundamentales para la vida social, y pueda ser esta misma la forjadora de una voluntad y de una moderación que vayan juntas en este caso, la razón y la ciencia corren parejas en el momento de forjar a un individuo capaz de sostener un diálogo cotidiano creativo y transformador, que es la base del sistema republicano: cogobierno de todas las voluntades, lo llama, opuesto a una monarquía que desconoce los principios naturales y sociales. Esa república nueva, ese ideal de Rodríguez también posee rasgos utópicos, sembrados en una esperanza de modernidad que va en busca de un nuevo logos para América, mediante un cuerpo de leyes justas que puedan, de una vez por todas, constituir un pueblo consciente de sus necesidades y dueño de su voluntad. Esta idea de Rodríguez es una de las utopías que reconocemos los americanos sobre todo en el sur del continente, pues ese fue el ideal que compartió con su discípulo Simón Bolívar, con quien

tejió una dupla teórico-práctica para vehicular sus ideas de libertad e independencia. Veamos algunos párrafos de Rodríguez.

> La desgraciada suerte que ha corrido la escuela en tantos años, la ha constituido en la dura necesidad de conformarse con lo que han querido darla. Olvidado su mérito ha sufrido el peor abandono con notorio agravio; y aún en el día siente, en mucha parte, lastimosos efectos de su desgracia. Basta para conocerlo fijar un poco la atención en las peluquerías y barberías que sirven de Escuela; y sin detenerse a examinar su método, ni la habilidad de sus maestros, pásese a averiguar con qué autoridad se han establecido, quienes son sus discípulos y qué progresos hacen. Y se verá que ha sido costumbre antigua retirarse los artesanos de sus oficios en la vejez con honores de maestros de Primeras Letras, y con el respeto que infunden las canas y tal cual inteligencia del Catecismo, han merecido la confianza de muchos padres para la educación de sus hijos: que muchos aún en actual ejercicio forman sus Escuelas públicas de leer y peinar, o de escribir y afeitar, con franca entrada cuantos llegan sin distinción de calidades, y nunca se ve salir de ellas uno que las acredite. Cualquier libro, cualquier pluma, tintero o papel que un niño lleve, está demasiado bueno para el efecto: porqué teniendo qué leer y con qué escribir ese accidente que salga de un modo o de otro, debiéndose enmendar después con el ejercicio. Propia máxima de estas fingidas escuelas. Nada perjudicaría si se quedase en ellas; pero la lástima es que se trasciende a las verdades, y hace dificultoso su curso (*Estado actual de la Escuela*, 1794).

Mientras que, sobre su amigo y discípulo, con quien comparte además el nombre de pila, escribe:

> En la revolución de los angloamericanos, y en la de los franceses, los gobernantes no tuvieron qué pensar en *crear* pueblos, sino en *dirigirlos*. La América española pedía dos revoluciones a un tiempo, la pública y la económica: las dificultades que presentaba la primera eran grandes. El general Bolívar las ha vencido, ha enseñado o excitado a otros a vencerlas: los obstáculos que oponen las preocupaciones a la segunda son enormes. El general Bolívar emprende removerlos, y algunos sujetos, A NOMBRE DE LOS PUEBLOS le hacen resistencia en lugar de ayudarlo. Sedientos de venganzas, por injurias supuestas, o ciegos de ambición por empleos que quizá no pueden desempeñar, se jactan de ser sus enemigos, condenan sus principios, le adivinan malas intenciones, le suscitan guerras en unas partes, se la declaran y las llevan a efecto en otras, lo asaltan en su propia casa para asesinarlo, trastornan, alborotan, llaman su atención sobre todos los puntos y su presencia en los más importantes… sucumben y se dispersan: unos toman el partido de callar, otros el de instigar sordamente, y los más comprometidos salen a hacer, en países extraños, el papel de *ilustres desgraciados*.
>
> Aprenden los pueblos a conocer sus verdaderos defensores en los que sostienen los choques que sufre su causa: vean en los principios de Bolívar los de la *seguridad general* y en su persona la columna maestra del sistema republicano. Bolívar merece *ser defendido*: los americanos deben considerarlo como un padre, cargado con el tesoro de sus derechos, peleando *solo* contra millares de enemigos, y pi-

diendo socorro a los mismos que defiende. Por no quererse persuadir de esta verdad, por no querer imitar a Bolívar, yerran gravemente los que mandan unos pueblos tan desordenados y tan pobres, confiados en que una pequeña parte *muy voluntariosa* (que llaman *sana*, porque no la conocen) los ha de ayudar. Reconozcan, pues, los pueblos del mediodía de América que al valor y la sagacidad de Bolívar deben su Independencia, y crean que a su prudencia y a su firmeza, su Libertad (*El Libertador del mediodía de América*, 1830).

Bolívar

La literatura epistolar de Simón Bolívar es, sencillamente, impresionante. En ella se dan cita todas sus ideas políticas, filosóficas, jurídicas, históricas, sociales y hasta económicas; con ellas y a través de ellas se funda uno de los primeros elementos constitutivos de la filosofía de la modernidad en América Latina, a medio camino entre la Ilustración y el Romanticismo reflejados en tierra americana, buscando asimilar sus mejores vetas; digamos que con Bolívar se inauguran algunas de las ideas medulares expuestas por americano alguno sobre el Estado, la nacionalidad, la igualdad, la legalidad, la libertad y la unidad política de nuestro continente. Su obra da cuenta de una coherencia admirable de ideas —expresadas en un estilo literario que no tiene parangón en elegancia y sabiduría— aun con todos sus yerros prácticos y vicisitudes, teniendo en cuenta que fue Bolívar sobre todo un hombre de acción, un mantuano que decidió dejar de lado sus privilegios de clase para incorporarse a un ideal de emancipación de su pueblo, el cual ha servido de inspiración a otros líderes nuestros para intentar ponerlo —y ponernos— a prueba en otras latitudes, en muchos otros pueblos de América. Luego de librar una lucha infatigable que minó su salud antes

de tiempo y de haber sido víctima de innumerables traiciones, Bolívar, sin embargo, dejó sembrado en América un ejemplo de dignidad filosófica y libertaria que ha sido ejemplo de generaciones. Sus proclamas, cartas, manifiestos, discursos, decretos, mensajes y alocuciones son ya clásicos en las letras del mundo. Veamos algunos fragmentos:

> Yo he sido elegido por la suerte de las armas para quebrantar vuestras cadenas, como también he sido, digámoslo así, el instrumento de que se ha valido la providencia para colmar la medida de vuestras aflicciones. Sí, yo os he traído la paz y la libertad, pero en pos de estos inestimables bienes han venido conmigo la guerra y la esclavitud. La victoria conducida por la justicia fue siempre nuestra guía hasta las ruinas de la ilustre capital de Caracas, que arrancamos de manos de sus opresores. Los guerreros granadinos no marchitaron jamás sus laureles mientras combatieron contra los dominadores de Venezuela, y los soldados caraqueños fueron coronados con igual fortuna contra los fieros españoles que intentaron de nuevo subyugarnos. Si el destino inconstante hizo alternar la victoria entre los enemigos y nosotros, fue solo en favor de pueblos americanos que una inconcebible demencia hizo tomar las armas para destruir a sus libertadores y restituir el cetro a sus tiranos. Así, parece que el cielo para nuestra humillación y nuestra gloria ha permitido que nuestros vencedores sean nuestros hermanos y nuestros hermanos únicamente triunfen en nosotros. El Ejército Libertador exterminó las bandas enemigas, pero no ha podido ni debido exterminar unos pueblos por cuya dicha ha lidiado en centenares de combates. No es justo destruir los hombres que no quieren ser libres,

ni es libertad la que se goza bajo el imperio de las armas contra la opinión de seres fanáticos cuya depravación de espíritu les hace amar las cadenas como los vínculos sociales (*Manifiesto de Carúpano*, 1814).

No ha sido la época de la República, que he presidido, una nueva tempestad política, ni una guerra sangrienta, ni una anarquía popular, ha sido, sí, el desarrollo de todos los elementos desorganizadores: ha sido la inundación de un torrente infernal que ha sumergido la tierra de Venezuela. Un hombre ¡y un hombre como yo! ¿Qué diques podría oponer al ímpetu de estas devastaciones? En medio de este piélago de angustias no he sido más que un vil juguete del huracán revolucionario que me arrebata como una débil paja. Yo no he podido hacer ni bien ni mal, fuerzas irresistibles han dirigido la marcha de nuestros sucesos; atribuírmelos no sería justo, y sería darme una importancia que no merezco. ¿Queréis conocer los autores de los acontecimientos pasados y del orden actual? Consultad los anales de España, de América, de Venezuela, examinad las leyes de Indias, el régimen de los antiguos mandatarios, la influencia de la religión y del dominio extranjero, observad los primeros actos del gobierno republicano, la ferocidad de nuestros enemigos y el carácter nacional. No me preguntéis sobre los efectos de estos trastornos para siempre lamentables; apenas se me puede suponer simple instrumento de los grandes móviles que han obrado sobre Venezuela; sin embargo, mi vida, mi conducta, todas mis acciones públicas y privadas están sujetas a la censura del pueblo. ¡Representantes! ¡Vosotros debéis juzgarlas! Yo someto la historia de mi mando a vuestra imparcial de-

cisión; nada añadiré para excusarla; ya ha dicho cuanto puede hacer mi apología. Si merezco vuestra aprobación, habré alcanzado el sublime título de buen ciudadano, preferible para mí al de *Libertador*, que me dio Venezuela, al de Pacificador que me dio Cundinamarca, y a los que el mundo entero puede dar (*Discurso de Angostura*, 1819).

Filosofía de urgencias

La mayor parte del filosofar en América Latina devino en el siglo veinte en positivismos nacionalistas basados en ideas de progreso, avance y desarrollo, o bien en otros apoyados en la búsqueda de un socialismo que emplea las categorías del marxismo para intentar superar los graves problemas que nos aquejan, casi todos de orden económico, por lo cual el filosofar ha estado mayormente centrado en este aspecto. El socialismo que no pudo ser implementado en Europa ni en Rusia (en la Revolución de Octubre) ni en China (en la época de Mao) ni en Polonia ni en ningún otro país de Europa, se trasladó como proyecto a América Latina en una suerte de utopía, lográndolo parcialmente en la isla de Cuba con unas características ciertamente atípicas, peculiares. Se intentó trasvasar las categorías marxistas a las luchas de liberación de los pueblos de América debidas a una serie de líderes, comuneros, guerrilleros o revolucionarios conocidos por todos (Guevara, Castro, Sandino, Gaitán, Allende, Cienfuegos, Celaya, Morales, Da Silva, Correa, Chávez) pero el imperialismo se ha dado a la tarea de minarlos o derrocarlos siguiendo métodos de guerra híbrida, psicológica, injerencista, biológica o mediática que han dado al traste con los proyectos socialistas. Cuando no

lo logran, someten a los países a una presión continua a través de sanciones, sabotajes financieros y diplomáticos, bloqueos comerciales. Esto ha traído como consecuencia que el filosofar posea unas características de resistencia y de crítica de los modelos de dominación; análisis economicistas que tienden más a desmontar los mecanismos ideológicos de la dominación, que a construir un discurso propio, basado en concepciones originales, o que al menos se intente el diseño de una filosofía política unitaria o un modelo económico-social regido por otras leyes o normas; o una forma de organización social originaria que se diferencie de los modelos europeos o norteamericanos.

Ha habido un marxismo que ha descrito una línea que parte de filósofos como José Carlos Mariátegui en el Perú y muchos otros como Alfonso Sastre, Adolfo Sánchez Vásquez, Roberto Fernández Retamar, Carlos Monsiváis, hasta Ludovico Silva en Venezuela; Bolívar Echeverría en Bolivia y Enrique Dussel y Atilio Borón en Argentina, quienes reflexionan desde modos de contrarrestar los ataques movidos por los intereses de la economía global-neoliberal; pero no hemos logrado el diseño de nuevos modos de filosofar ni de organizar filosofemas; sistemas de pensamiento que puedan librarnos de las estructuras de pensamiento europeo o norteamericano. La mayoría de estos pensadores y teóricos de América Latina son de orientación marxista, sencillamente porque nuestros principales problemas parecen ser de orden económico-político, y estos se han dado a la tarea de (de)mostrar que aplicando y actualizando las categorías marxistas a nuestras realidades, la mayoría de nuestros problemas estarían resueltos, cuestión que no es del todo así. Muchos de ellos llevan a cabo obras monumentales cimentadas en estructuras categoriales similares a las que emplean los sistemas filosóficos

europeos, incluyendo a los no marxistas o los neoliberales que también han hecho su trabajo para convertirse en guardianes teóricos de la política neoliberal impuesta en Occidente bajo el signo del mercantilismo-monetarismo, el apoyo de la banca sionista, los clubes de multimillonarios, la inversión desmedida en el aparato bélico-militarista y la complicidad de los medios de comunicación.

Arribamos al siglo XXI y, según parece, ese esfuerzo de unidad se ha mantenido en el terreno de la utopía pese a los enormes esfuerzos de muchos mandatarios y de una voluntad popular que se ha visto vulnerada por unos liderazgos que no encajan en las verdaderas virtudes morales de paz, justicia y libertad.

Mariátegui

En su corta vida de apenas treinta y cinco años, el escritor peruano José Carlos Mariátegui llegó a acrisolar varias de las mejores ideas que americano alguno haya podido expresar (se hizo las mismas preguntas que todos los pensadores que le antecedieron y sucedieron, acerca de si se podía hablar de una filosofía propia para la América Latina) sobre la conciencia humana y literaria en América, justamente porque se ubicó en una perspectiva desprejuiciada —en este caso bien se le podría adjudicar el calificativo de *moderna*—, en el momento de apreciar el legado histórico-cultural de un continente que está en su derecho de optar por formas más activas y dinámicas de ingresar al proceso de las nuevas expresiones artísticas y filosóficas que se producían en el mundo, para conectarlas a la sensibilidad americana, especialmente asociadas a determinados procesos de transformación que se requerían para salir de la dominación económica e ideológica del capitalismo —ya que no del influjo europeo en su conjunto— sobre todo en términos de explotación de la fuerza de trabajo por parte de las potencias occidentales. Mariátegui adoptó la óptica marxista y luchó por ello hasta el final, convirtiéndose en uno de los primeros en América.

Con sus artículos editados en la revista *Amauta,* en torno de la cual se reunían algunas de las figuras literarias sobresalientes del Perú (Martin Adán, Abraham Valdelomar, Alcides Spelucín y otros) dio un debate que marcó pautas en América Latina, al realizar una crítica de la dependencia colonial, la explotación del trabajo, el predomino de terratenientes, aristócratas y burgueses apoyados por fuerzas extranjeras. Manifiesta su simpatía por la Revolución de Octubre en Rusia; apoya las luchas obreras y estudiantiles, mientras sus periódicos son clausurados por la dictadura de Augusto B. Leguía. José Carlos y su amigo el periodista César Falcón, ante la posibilidad de ir ambos a la cárcel, se embarcan para Europa en 1919, haciendo escala en Nueva York; finalmente llegan a París e Italia, donde toman parte de movimientos revolucionarios en ambos países. En Italia se casa con Ana María Chiape, con la que tiene cuatro hijos. Viaja por Austria, Hungría, Checoslovaquia y Alemania. Regresa al Perú en 1923, dicta varias conferencias en la Universidad Popular; edita sus dos primeros trabajos bajo el título de *La escena contemporánea*, en 1925. Mariátegui había sufrido siendo niño un accidente donde quedó lesionado de una pierna; esta dolencia se repite ahora agravándose, al punto de que deben amputarle la pierna para salvar su vida, pasando en silla de ruedas el resto de sus días. Emprende dos nuevas empresas, la creación de la revista *Amauta* ya antes citada y la editorial Minerva, al tiempo que publica sus artículos en el periódico *Mundial*. La sociedad se halla sumida en una crisis a partir de la Primera Guerra Mundial, con el fenómeno del fascismo italiano y las ofensivas reaccionarias. Publica entonces numerosos trabajos sobre antisemitismo, paralelamente reflexiona sobre el problema indígena en el Perú, luchando contra el dogmatismo y el reformismo, publicando luego por entregas en *Amauta* una *Defensa del marxismo,* al tiempo que

documenta sobre el desarrollo de los movimientos de vanguardia. Continúan los ataques del gobierno de Augusto B. Leguía a las publicaciones de Mariátegui; piensa mudarse a Buenos Aires para continuar allá con su trabajo editorial, mientras continúa el tratamiento producto de la amputación; prepara el viaje pero este queda frustrado por el recrudecimiento de su enfermedad, hasta hallar la muerte en 1930.

Mariátegui tiene la virtud de la claridad y la concisión —tanto en el estilo como en los conceptos— lo cual no le resta ni un ápice de profundidad. En su obra capital *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* aborda el asunto de la tierra y de la economía colonial, el problema del indio, el proceso de la instrucción pública, el factor religioso, el regionalismo y el centralismo, así como el proceso de la literatura. Si en la primera parte de la obra muestra extrema agudeza observando los procesos societarios, económicos, educativos e históricos de su país, en la segunda se adentra en la observación de los principales escritores peruanos, tanto para desmitificar a algunos de ellos como para apreciar a otros con justeza. No desea que se le mire como un crítico imparcial y objetivo, aduciendo que sus juicios se nutren de sus ideales, sentimientos y pasiones; aunque bien vale decir que estos juicios nos resultan dotados de un equilibrio ejemplar; no dejando pasar en ellos elementos que no resulten significativos para el debido análisis histórico o estético, o para observar a escritores de su país como José Santos Chocano, Ricardo Palma o Manuel González Prada, y luego revisar obras de contemporáneos suyos como César Vallejo, Alcides Spelucín, Alberto Guillén o José María Eguren. Sobre su amigo César Vallejo, sin duda una de las cimas de la poesía americana de todos los tiempos, Mariátegui opinaba que:

Llamamos la atención especialmente sobre el Perú, por sus características históricas de sufrir un vasallaje de proporciones genocidas de la conquista española capitaneada por Francisco Pizarro, que luego sumió al país en un letargo colonial desde el siglo diecinueve producto de un dominio burgués con orígenes en el virreinato español en América, el cual permitió la persistencia de una burguesía nacional enquistada durante todo el siglo veinte y lo que va del veintiuno en ese país, pese a todos los esfuerzos de la gesta libertadora de Simón Bolívar en el siglo diecinueve, lo cual no impidió que en esa tierra se dieran poetas de la talla de César Vallejo y novelistas como José María Arguedas, escritores que expresaron la complejidad de la condición humana con todas sus contradicciones históricas y espirituales.

Mariátegui tuvo una salud precaria que lo condujo a vivir varios años en silla de ruedas, lo cual no le impidió afirmar: «Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano». También aseveró estar lejos de la técnica profesoral y del espíritu universitario. Debemos considerarlo dentro del rango de una crítica socialista de los problemas del Perú, sin olvidar que para él no era posible salvar a América sin la ciencia y sin el pensamiento europeo u occidental. Abogaba —con Nietzsche— por una obra no sujeta al hecho de un libro, sino más bien a una serie de pensamientos libres, artículos o ensayos surgidos de una necesidad vital o histórica. En sus *7 ensayos…* anota lo siguiente:

> Que el régimen colonial español resultara incapaz de organizar en el Perú una economía de puro tipo feudal se explica claramente. No es posible organizar una economía sin claro entendimiento y segura estimación, si no de sus principios, al menos de sus necesidades. Una econo-

> mía indígena, orgánica, nativa, se forma sola. Ella misma determina espontáneamente sus instituciones. Pero una economía colonial se establece sobre bases en parte artificiales y extranjeras, subordinada al interés del colonizador. Su desarrollo regular depende de la aptitud de ese para adaptarse a las condiciones ambientales o para transformarlas. El colonizador español carecía radicalmente de esta aptitud. Tenía una idea, un poco fantástica, del valor económico de los tesoros de la naturaleza, pero no tenía casi idea alguna del valor económico del hombre («La política del coloniaje», 1928).

Además de las continuas reediciones de sus *7 ensayos…* se publicaron póstumamente durante los años 40 y 50 del siglo veinte varias colecciones de sus escritos, con títulos diversos como *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, *La novela y la vida*, *Sigfred y el profesor Canella*, *Historia de la crisis mundial*, *Cartas de Italia*, *Ideología y política*, *Peruanicemos al Perú*, *Temas de educación*, *Literatura y estética* y otros tantos volúmenes que no hacen sino corroborar la magnitud de la obra de este pensador latinoamericano de avanzada, que tuvo críticas atinadas tanto sobre los procesos sociales como de los acontecimientos artísticos o literarios de su momento con ensayos sobre James Joyce, Pierre Loti, Gómez Carrillo, Charles Chaplin, y sobre movimientos de vanguardia como el cubismo, futurismo, posimpresionismo, expresionismo, dadaísmo o freudismo en la literatura contemporánea. Mariátegui posee una óptica muy amplia y desprejuiciada para observar los fenómenos artísticos y estéticos Para quien crea que el escritor peruano se manejaba con ideas de la ortodoxia marxista o de esencialismos ideológicos, vayan los siguientes párrafos:

El realismo nos alejaba en la literatura de la realidad. La experiencia realista no nos ha servido sino para demostrarnos que solo podemos encontrar la realidad por los caminos de la fantasía. Y esto ha producido el suprarrealismo que no es solo una escuela o un movimiento de la literatura francesa sino una tendencia, una vía de la literatura mundial. Suprarrealista es el italiano Pirandello. Suprarrealista es el norteamericano Waldo Frank. Suprarrealista es el rumano Boris Pilniak. Nada importa que trabajen lejos y fuera del manípulo suprarrealista que acaudillan, en Paris, Aragon, Breton, Eluard y Souppault.

> Pero la ficción no es libre. Más que descubrirnos lo maravilloso, parece destinada a revelarnos lo real. La fantasía, cuando no nos acerca a la realidad, nos sirve para bien poco. Los filósofos se valen de conceptos falsos para arribar a la verdad. Los literatos usan la ficción con el mismo objeto. La fantasía no tiene valor sino cuando crea algo real. Esta es su limitación. Este es su drama. La muerte del viejo realismo no ha perjudicado absolutamente el conocimiento de la realidad. Por el contrario, lo ha facilitado. Nos ha liberado de dogmas y de prejuicios que lo estrechaban. En lo *inverosímil* hay a veces más verdad, más humanidad, que en lo *verosímil*. En el abismo del alma humana cala más hondo una farsa inverosímil de Pirandello que una comedia verosímil del señor Capus. Y *El estupendo cornudo* del genial Fernando Crommelynck vale, ciertamente, más que todo el mediocre teatro francés de adulterios y divorcios a que pertenecen *El adversario y Ña Falena*. («La realidad y la ficción», 1926).

Dussel

Estos problemas económicos manipulados por la ideología neoliberal y los medios se van haciendo crónicos y van contaminando, primero, la mente; luego el cuerpo, para pasar después a socavar la espiritualidad y la moral individual, y dar así al traste con la vida ciudadana. De modo que aquí tenemos verdaderos problemas de tipo material, moral y espiritual. Nuestros filósofos —tomo el ejemplo de unos de los más sólidos, Enrique Dussel— se han enfocado en asuntos epistemológicos y políticos al apuntar hacia una filosofía de la liberación, en este caso una liberación colectiva montada sobre nuevos presupuestos teóricos, logrando en varios de sus libros aportes notables. Dussel posee un esquema de categorías desarrollado como proceso ético opuesto al de un sistema mundial de globalización, en primer término, clama tanto por una ética de afirmación de la vida humana ante esa suerte de suicidio colectivo a que la sociedad se encamina, al no cambiar su accionar irracional, como por el reconocimiento de otros sujetos socio-históricos. La ética propuesta por Dussel supone militantes críticos de diversos momentos sociales, políticos, económicos y raciales que surgieron a fines del siglo veinte y aún luchan por la li-

beración y el reconocimiento de sus víctimas de persecución política, como en el caso de Argentina en el siglo XX. La ética de la liberación se funda en una respuesta real a los genocidios globales; esto es, una ética cotidiana que como propuesta filosófica esté claramente fundamentada. Este quizá sea el principal aporte de Dussel a la discusión filosófica contemporánea, válida para América Latina y el mundo global. El modo en que está estructurado su discurso en *Ética de la liberación* está constituido por fragmentos, parágrafos breves, contundentes, que hacen que sus argumentaciones inviten a la reflexión, acaricien (o irrumpan) en el sentido crítico de un lector considerado actuante en el diálogo, es decir, su «sistema» no es un *organon* conceptual atado a un estilo discursivo monumental, que es justamente como se estructura el sistema categorial europeo moderno. Leer a Dussel es una aventura descolonizadora del pensamiento nuestro, con numerosos fundamentos históricos, culturales y simbólicos que ubican al lector en una perspectiva crítica del filosofar por parte de los latinoamericanos, quienes sufrimos los embates de una ideología enfermiza, o más exactamente, podrida. Dussel logra algo importante: acercarnos a complejos conceptos y someterlos a un cuestionamiento histórico-crítico valiéndose de un estilo expositivo cortante, donde inserta ejemplos cotidianos.

Veamos algunos fragmentos de Dussel:

> La ontología se mueve en la luz del mundo, bajo el imperio de la razón. Claro es que la razón se ha tornado el arte de prever y ganar la guerra. La filosofía como ontología es un reflejarse, especular o mirarse como en el espejo (*speculum*), es buscar la identidad como origen de lo mismo que ya se es. Hoy, ontología es saber pensar la mercancía (el

ente y el fenómeno del ser: el valor) desde su fundamento (el capital).

Hasta ahora nuestro discurso habrá encantado a los dominadores por pacífico, y desencantado a los oprimidos por no conflictivo. Pedagógicamente es necesario ir de la fuente a los arroyuelos de las montañas, hasta que lentamente se recorren los torrenciales ríos que se precipitan por fin en el mar bravío. El discurso de la filosofía de la liberación solo ahora comenzará, propedéutica aunque crecientemente, a mostrar su fisonomía.

La totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a autocentrarse y a pretender, temporalmente eternizar su estructura presente: espacialmente, a incluir intrasistemáticamente a toda exterioridad posible. Como portador de un hambre infinito, el fetiche pretende instalarse para siempre en una insaciable antropofagia. La posibilidad del cara-a-cara desaparece porque el fetiche se come a su madre, a sus hijos, a sus hermanos… la totalidad totalizada, cíclope Leviatán en la tierra. Mata a cuantos rostros ajenos le interpelan hasta que al fin, después de larga y espinosa agonía, desaparecerá tristemente de la historia no sin antes sellar con injusticias sin número sus últimos días.

Vestida de nobles virtudes nietzscheanas, guerreras, saludables, blancas, rubias y rubias como arios, Europa se lanza sobre la periferia, sobre la exterioridad geopolítica, sobre las mujeres de otros varones; sobre sus hijos, sobre sus dioses. En nombre del ser, del mundo humano, de la civilización, aniquila la alteridad de otros hombres, de otras culturas, de otras eróticas, de otras religiones: incor-

pora así a aquellos hombres o, de otra manera, despliega violentamente las fronteras de su mundo hasta incluir a otros pueblos en su ámbito controlado. La España que desde 716 venía extendiendo su frontera guerrera hacia el sur en su lucha de la reconquista contra los árabes, desde 1492 la despliega hasta incorporar a la llamada Hispanoamérica. Hispanoamérica es un ámbito geopolítico totalizado, aniquilado en su exterioridad, deglutido por el ser antropófago en nombre de la civilización. (*Filosofía de la liberación*, 1977).

Echeverría y el barroco

Por su parte, el pensador boliviano Bolívar Echeverría sostiene que la modernidad en América Latina se caracteriza por su pluralidad y por una diversidad que —por propia necesidad— se produce como condición de una unidad o similitud, pero esta unidad no puede ser una característica de orden étnico o ancestral, y mucho menos nacional. No se trata de razas o de distintos orígenes étnicos, ni se debe al hecho de que la población se encuentre organizada por distintas repúblicas nacionales construidas después de la independencia. Se trataría antes de una unidad que *no niega*, sino que *reproduce* la pluralidad más allá de los fundamentalismos identitarios, que pueden ser muy negativos o suicidas. Es más bien una convivencia en mestizaje como vía de restitución de la unidad propia dentro de una multiplicidad de contenidos distintos, que se organizan según esa lógica del mestizaje. Se trata, en fin, de la presencia simultánea de distintos tipos de modernidad.

Esto tiene sentido, a mi juicio, puesto que nuestra cultura, nuestra producción de bienes y servicios reproduce las singularidades de las distintas comunidades de América Latina y nos conduce a hacernos preguntas como *qué somos* y *para qué somos*,

cuál es nuestro destino. Y desde luego, creo que pudiera afirmarse que somos más comprensivos con Europa y su cultura de lo que ellos han sido con la nuestra. A esto se le ha llamado mirar la periferia desde el centro, mientras otros sostienen que —más que eurocéntricos— somos (la humanidad) policéntricos. Ellos nos han *permitido* entrar en el fluir de la cultura moderna, sin observar bien que nuestra diversidad puede ser tanto o más rica que la de ellos (como lo prueba la inmensa diversidad de un país como Brasil, donde hay territorios con una cultura radicalmente diferente de otros), además de ser más jóvenes y con mayor posibilidad de despliegues creativos.

Los latinoamericanos hemos construido nuestra historia y nuestra cultura a retazos; de modo accidentado hemos defendido lo nuestro de las influencias negativas de la guerra, el odio, el racismo y los fascismos modernos que se instauraron en nuestro continente en las formas de dictaduras y autoritarismos; esa defensa la hemos realizado con mucha dignidad, resistiendo permanentes ataques a nuestras riquezas naturales y a nuestros ciudadanos, valiéndose de distintas maquinarias bélicas y financieras. Pese a todos estos ataques, hemos producido un pensamiento emancipatorio que, desde el siglo diecinueve, ha buscado sus configuraciones hasta arribar a una modernidad plural que indaga diversas posibilidades y estrategias, pero ha sucumbido ante la modernidad industrial europea perfeccionada en Estados Unidos, merced al discurso y la praxis neoliberal-global que ha frenado los movimientos emancipatorios y ha creado una noción de libertad basada en la capacidad adquisitiva del momento, en una riqueza artificial de superabundancia de productos en el mercado y de unas formas de disfrutarlos que van más allá de toda racionalidad. Se trata de una abundancia adulterada don-

de el consumidor se comporta como si los productos a adquirir fueran infinitos, que están ahí disponibles para que él eche mano de ellos cuando le plazca y como le plazca, con solo tener dinero, cuando en verdad este asunto del consumo infinito crea problemas de desequilibrio humano y físico. Tenemos entonces en Latinoamérica modernidades superpuestas donde los conceptos tienden a confundirse; por ejemplo: la miseria se confunde con el fracaso humano social, mientras que la riqueza material-individual está identificada con el éxito social.

Delirios barrocos

Me parecen osadas las distinciones epocales que ha anotado Bolívar Echeverría (en su libro *Vuelta de siglo*, publicado en 2005) cuando nos habla primero de una modernidad barroca fundacional que proviene del siglo dieciséis hasta mediados del diecisiete; luego vendría una modernidad de *shock* impuesta por el despotismo ilustrado de la época borbónica española que fundó la idea de la colonia y el trato colonial a todo el continente, y se continuó incluso hasta después de las guerras de independencia. Y una tercera modernidad republicana o nacional que va desde mediados del siglo diecinueve hasta el siglo veinte. Finalmente, la modernidad buscaría un reacomodo a través de la globalización neoliberal, cuyo impacto más visible es la dependencia de la vida económica nuestra al capitalismo mundial, produciendo marginalidad y precariedad debido precisamente a la contradicción capitalista entre valor de uso y valor mercantil, la cual desnaturaliza la relación del ser humano en su vida material.

Muy llamativo también el concepto de comportamiento barroco descrito por Echeverría: *inventarse una vida dentro de la muerte*. Según él, los indios «estaban condenados a morir, y sin embargo en ese proceso del morir, se inventan una manera de vi-

vir», dice. Mímesis trascendente que pone en evidencia un valor de uso del mundo que está siendo devorado por el valor mercantil. Una identidad que permitiría el inicio de una historia propiamente latinoamericana, es la noción defendida por Echeverría.

América Latina empieza entonces a importar réplicas de otras modernidades europeas de la época romántica; luego, en los años setenta del siglo veinte, estaríamos dominados por un escepticismo que nos impide generar formas propias de modernidad. Incurrimos en el proceso de globalización producido por un capitalismo distorsionado, y ya no pudimos asumir los roles de una modernidad bien entendida. Somos, simplemente, *objetos de modernización,* no sujetos propiamente modernos. Nuestra diversidad cultural sigue amenazada, y, por ende, nuestros modos de filosofar. Sin embargo, las formas del pensamiento crítico contenidas en numerosos ensayos y tratados económicos, sociales y culturales, y sobre todo en la ficción narrativa y la poesía, dan cuenta de la gran posibilidad existente en los sujetos sociales para emprender nuevos modos de asumir el discurso reflexivo.

A estas ideas de Echeverría, quisiera agregar y glosar otras de Alejo Carpentier —muy conocidas— donde sostiene su célebre concepto de *lo real maravilloso americano*, sustentado justamente en el poder del barroco americano. Fue tal la obsesión de la idea barroca en Carpentier, que terminó identificándola con cualquier hecho extraordinario acontecido en nuestra historia americana, desde las guerras haitianas recreadas en su novela *El reino de este mundo,* hasta las selvas intrincadas y perdidas en el estado Bolívar en Venezuela, que sirven de escenario a su novela *Los pasos perdidos*, cuya frondosidad y exuberancia le hacen decir a Carpentier, de una manera extremada, que se trata de selvas barrocas: «Nuestro mundo es barroco por la arquitectura —eso

no hay por qué demostrarlo— por el enrevesamiento y la complejidad de su naturaleza y su vegetación, por la policromía de cuanto nos circunda, por la pulsión telúrica de esos fenómenos a que estamos todavía sometidos», recalca. Al generalizar, llega a exageraciones: «¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco? Porque toda simbiosis, todo mestizaje engendra un barroquismo. El barroquismo americano se acrece con la criollidad, con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea el hombre venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente (…) con tales elementos en presencia aportándole cada cual su barroquismo, entroncamos directamente con lo que yo he llamado *lo real maravilloso*».

Este delirio del estilo manierista barroco llegó a constituir una verdadera moda de la literatura y el arte latinoamericanos en los años cincuenta; a tal punto de que muchos escritores (Lezama Lima, Asturias, Sarduy) llegaron a ser identificados erróneamente como barrocos americanos, lo cual no les impidió ser exégetas del barroco original, y de hacer múltiples comparaciones; pero Carpentier cayó presa de esta tentación barroca radical, y Bolívar Echeverría le sigue los pasos en ese espejismo. A mi modo de ver, el barroco no puede ser tomado como una categoría epocal para ser aplicada a determinado lapso de la historia cultural de América Latina. Y mucho menos lo clásico en su sentido primigenio de clasicismo; (no de clasicidad en su acepción de representatividad), lo cual nos permite a veces afirmar, de manera general, que algo representativo de una época o un estilo puede ser un «clásico». El clasicismo, en efecto, precedió al movimiento romántico. Por ejemplo, la modernidad de Baudelaire, que nace son sus *Flores el mal* en 1857 justamente

lo hace reaccionando contra los poetas románticos precedentes. Después vendrían Rimbaud, Mallarmé o Verlaine desarrollando otras visiones de esa primera modernidad, para dar paso luego a otras generaciones modernas como Valery, Proust, Hofmannsthal, Rilke, Apollinaire, Juan Ramón Jiménez, Ezra Pound, Gottfried Benn, Saint John Perse, Ungaretti, Eliot, Salinas, Guillén, Eluard, Montale, Aleixandre, García Lorca y pare usted de contar. Recordemos aquí que la poesía es la primera forma expresiva de la modernidad literaria en Europa, mucho más que la novela y el cuento.

De modo que no es nada saludable anclarse en estos delirios de lo barroco aplicados a la modernidad. La sola idea de una época barroca de la poesía moderna es sencillamente absurda, histórica y conceptualmente hablando. El arte barroco y su concepción originaria de América Latina han desaparecido completamente del escenario moderno, como no sea para tejer parodias o juegos. Luego, han ido apareciendo otros movimientos literarios con tanto o más vigor que los de la misma Europa. Los poetas, narradores y ensayistas de nuestro continente son actuantes y depositarios de su rasgo más notorio: su lucidez. Más que grandes tesis o discursos críticos organizados, más que obras monumentales, son reflexiones certeras; más que determinismos históricos o alardes de erudición: lucidez; más que discursos moralizantes o arengas políticas: sátiras eficaces o humor cáustico y sentido lúdico.

Borges

De los escritores latinoamericanos, es quizá Jorge Luis Borges quien tiene mejores tratos con la filosofía. Son numerosas sus alusiones a filósofos y pensadores, a temas como el tiempo, el universo, la eternidad, los mitos, la otredad, la religión, el infinito y otros, a los que trabajó con un estilo paródico, apelando a la cultura y a la inteligencia del lector. Otros son sus juegos imaginativos, versiones apócrifas, plagios, viejos textos sagrados, volúmenes o manuscritos (donde rinde sendos homenajes al libro como objeto de conocimiento), autores desconocidos. Pero lo más notable en Borges es el modo de imaginación razonada que emplea para mostrar al lector determinados argumentos, los cuales al fin vuelven a sumergirse en la duda o el enigma, y entonces es cuando percibimos en toda su amplia dimensión al arte de Borges: en esa zona de ambigüedad entre sabiduría y lucidez, entre conocimiento y destino trágico, donde se tejen la mayoría de sus relatos. Para ello se vale de cualquier pretexto o dispositivo narrativo: informes, declaraciones orales, manifiestos, confesiones, citas, datos, viejos papeles: todo ello hilado a través de razonamientos que al principio tienen el aspecto de ideas sólidas, pero al fin terminan convirtiéndose en un ejercicio literario do-

tado de magia o maravilla, merced a especulaciones metafísicas o sueños visionarios.

Las primeras lucubraciones filosóficas de Borges se encuentran en las vindicaciones y postulaciones que el escritor argentino realiza de la cábala y de Basílides, en su libro *Discusión*. En la primera, busca materiales para una interpretación distinta de la Biblia, y luego habla nada menos que de los propósitos literarios de Dios, (lo que él llama el *endiosamiento*) cotejados con el islamismo. En el segundo, nos habla del «falso» Basílides, el hereje (un tema recurrente en Borges, el de la otredad). A partir de aquí, Borges no deja de incorporar numerosos personajes religiosos en su obra. En el relato «La postulación de la realidad» en los tres primeros párrafos ya ha incluido a Hume, Berkeley y Croce, abriendo a partir de estos una densa especulación conceptual entre clásicos y románticos, para derivar luego hacia otras narraciones homéricas donde la mitología o la magia se hallan presentes. En esta primera etapa, las apoyaturas de Borges son de orden intelectual, sobre autores como Groussac, Flaubert o Whitman. Su próximo libro, más fresco, menos intelectual, es *Historia universal de la infamia,* donde para desquitarse del peso de la historia, recrea la vida de varios personajes infames: asesinos, tahúres, estafadores, impostores, falsos redentores; para después corroborar su obsesión filosófica en *Historia de la eternidad*. Borges se da a la tarea de abordar el concepto de eternidad en la historia de la filosofía, en el que constituye quizá su texto ensayístico más extenso. Como casi todos los suyos, es un híbrido entre cuento y ensayo, entre meditación y narración, y así se mantendrá a lo largo de casi todos sus libros en prosa.

Acostumbraba el escritor argentino añadir prólogos a todos sus libros (donde a veces confesaba los argumentos o ideas

que tomaba prestados de otros autores) y en el de *Historia de la eternidad* anota:

> Poco diré de la singular «historia de la eternidad» que da nombre a estas páginas. En el principio hablo de la filosofía platónica; en un trabajo que aspirada al rigor cronológico, más razonable hubiera sido partir de los hexámetros de Parménides («no ha sido nunca ni será, porque es»). No sé cómo pude comparar a «inmóviles piezas de museo» las formas de Platón y cómo no entendí, leyendo a Schopenhauer y al Erígena, que estas son vivas, poderosas y orgánicas. El movimiento, ocupación de sitios distintos en instantes distintos, es inconcebible sin tiempo; asimismo lo es en la inmovilidad, ocupación de un mismo lugar en distintos puntos del tiempo. ¿Cómo pude no sentir que la eternidad, anhelada con amor por tantos poetas, es un artificio espléndido que nos libra, siquiera de manera fugaz, de la intolerable opresión de lo sucesivo? (*Historia de la eternidad,* 1936).

En este libro coexisten estudios breves sobre el tiempo circular, la doctrina de los ciclos vitales, la metáfora, los traductores de *Las mil y una noches*, y una nota, «El acercamiento a Almotásim», que es su primera obra maestra en cuanto a elucubraciones y versiones de la cultura árabe, que tanto le atrajo siempre. Este espíritu no lo abandonaría en ninguno de sus libros; casi todos estos relatos tienen nombre y apellido: Herbert Quain, El Quijote, Judas; o ciudades ignotas: Babilonia o Babel; un relato fundador de nuestra ciencia ficción: «Tlon Uqbar, Orbis Tertius», o el omnipresente tema del tiempo en «Las ruinas circulares», «El sur», «El fin», «La muerte y la brújula». A partir del impacto mundial de *Ficciones* y de *Artificios*, en 1944, Borges no hace sino

ratificar su poder de ficcionador con aristas filosóficas, comprobables en toda la década de los años cincuenta del siglo veinte con *El aleph* y *Otras inquisiciones*, donde mezcla el cuento al ensayo de manera en que el lector no puede distinguir entre ambas formas, y se involucra de manera total en el tema tratado. Este es un claro rasgo de la literatura moderna desde Nietzsche hasta Roland Barthes: la desaparición de los géneros en un texto que produzca goce intelectual y cumpla con su destino filosófico de comprender el mundo por medio de la ficción o la poesía. Borges además tiene el mérito de haber transmitido e informado de manera actualizada —a quienes éramos jóvenes entonces— buena parte de la literatura y la filosofía occidental y oriental en ensayos breves y nada sistemáticos, con un poder de sugerencia admirable. Como poeta también es notorio: su lírica puede ser narrativa o culterana, pero en ella siempre hay un sentido del ritmo y de la música verdaderamente notables. A Borges le calza bien el calificativo de *clásico moderno.*

Briceño Guerrero

Pongo el caso de dos filósofos venezolanos diametralmente opuestos: José Manuel Briceño Guerrero y Ludovico Silva, ambos humanistas con obra enjundiosa. Briceño Guerrero dedicó buena parte de su vida a reflexionar sobre América Latina desde un punto de vista atrevido, no academicista, pese a haber obtenido las mayores distinciones académicas en universidades alemanas, francesas y españolas. Centró buena parte de su obra en desmadejar los tres discursos de fondo que gobiernan el pensamiento americano; según sus propias palabras: el discurso europeo segundo, importado del siglo dieciocho, estructurado mediante el uso de la razón segunda y sus resultados en ciencia y técnica, animado por la posibilidad del cambio social deliberado y planificado hacia la vigencia de los derechos humanos para la totalidad de la población, de modernidad y progreso. El segundo discurso es el cristiano-hispánico o discurso mantuano heredado de la España imperial en su versión americana, característica de los criollos y del sistema colonial español. Y el discurso salvaje, albacea de la herida producida en las tres culturas precolombinas de América por las derrotas a mano de los conquistadores, y en las culturas americanas por el pasivo traslado a América en

esclavitud. Briceño Guerrero nos dice que estos tres discursos se obstaculizan mutuamente en un combate trágico y no logra ninguno de ellos gobernar la vida pública.

Rasgo notable del discurso de Briceño Guerrero es que despoja, desbroza, abre paso a una meditación sincera de nuestras realidades y tópicos y hacia nuestra inventiva americana sin valerse de la metodología académica, sino que opta por una lengua fresca, clara. Briceño fue también un fabulador, un artista del lenguaje que escribió prosa de ficción y mantuvo una cátedra permanente sobre América Latina en la Universidad de los Andes. En su *Discurso salvaje* Briceño nos expone dos posiciones de mirar la espiritualidad cristiana:

> En el sistema capitalista el principio cristiano ha dejado de tener influencia en la vida colectiva; ha sido relegado a un segundo o tercer plano, como factor subjetivo; las decisiones que afectan a la sociedad no lo toman en cuenta.
>
> No debe engañarnos la libertad religiosa ni la proliferación de sectas; antes por el contrario, son signos de debilitamiento del principio cristiano; las iglesias se han convertido en clubes; la práctica religiosa es externa y vacía; la función del sacerdote es usurpada con frecuencia por psicólogos, psicoanalistas, consejeros familiares, astrólogos, gurúes y otros charlatanes; las iglesias no son ya sino centros de aspiración a la comunidad perdida, aspiración que se ve continuamente frustrada por la práctica de relaciones públicas, tráfico de influencias, entretenimiento social, presión de grupo… Práctica relacionada, en todo caso, con asuntos de consumo. Hay más; el código moral cristiano, profesado por la mayoría en el nivel verbal, está

en flagrante contradicción con el comportamiento cotidiano; pero se reduce a escrúpulos subjetivos de los que todavía no se han modernizado lo suficiente como para secularizar todas sus conductas. Cuando se pone en práctica, su justificación es pragmática: resulta conveniente, es práctico, produce ganancias, ayuda a vivir más cómodamente.

En el sistema socialista el principio cristiano, aunque rechazado y oprimido en sus manifestaciones eclesiásticas, ha corrido de hecho mejor suerte. ¿Cómo así? Porque el socialismo es en su inicio un cristianismo decapitado. Cristianismo porque pone en primer plano la filantropía, el amor al prójimo, la justicia social, el bien común, la colaboración está en la base de las especulaciones sociológicas que condujeron a la concepción de ese sistema. Decapitado, porque prescinde de Dios; apoya su filantropía en consideraciones humanitarias que no es posible justificar racionalmente. La argumentación racional da para todo; puede justificar la competencia en nombre de la evolución o la cooperación en nombre de la tranquilidad; en el fondo siempre hay un valor que no puede deducirse de consideraciones racionales, y este valor en particular, la filantropía, surge de la concepción cristiana del mundo con su revelación y su fe, que no son, no pueden ser, resultado de estudios o pensamientos sino una intervención divina. En la motivación del socialismo hay, pues, un cristianismo larvado, enmascarado, pero también privado de su fuente. Además, en la práctica, el predominio del principio racional en alianza con el principio imperial lo ha reducido aún más, de tal manera que no solo está decapitado sino

aplanado en glorificación de la mediocridad moral e intelectual. (*Europa y América en el pensar mantuano,* 1979).

El magisterio de José Manuel Briceño Guerrero se extendió más allá de las aulas, irradió a las conversaciones en cafés, jardines, casas suyas o nuestras, sobre todo a aquellas que él habitó en La Pedregosa de Mérida, a donde siempre acudíamos a oírlo hablar de literatura clásica e idiomas, a leer escritores en sus lenguas originales, que luego hacíamos el esfuerzo de traducir. Briceño nos mostró su buen humor, su espontaneidad para manejarse al margen de ciertos convencionalismos sociales o universitarios. Siempre fue contra la pacatería reinante y apostó por los poetas, se acercó a jóvenes y artistas libres y desenfadados, lo cual le costó no pocas sanciones de las autoridades académicas. Nosotros, algunos de sus estudiantes de entonces, salimos en su defensa y fue restituido a sus labores. En aquella época me hizo llegar sus dos primeras creaciones: *Triandáfila* y *Doulos Oukóon*, narraciones en clave editadas en los años sesentas donde se mezclan mitos y viajes cósmicos a una literatura de naturaleza simbólica y hermética; narraciones atípicas en la literatura venezolana de su tiempo, editadas bajo su heterónimo (anagrama de su nombre), Jonuel Brigue. También de esa primera época de su primer estudio *América Latina en el mundo*, publicado en 1966, donde realiza un acercamiento sistemático a América Latina, desde el punto de vista de las miradas que sobre nuestro continente del sur tienen en Europa, Asia y Estados Unidos, acercándose no sólo al asunto de la historia o del mestizaje, sino a importantes aspectos lingüísticos y simbólicos de la vida americana, y el breve ensayo editado en 1962 que define su vocación *¿Qué es la filosofía?*, donde asoma la preocupación de Briceño sobre la desorientación que sufren los venezolanos sobre

el conocimiento de su propio ser, en un intento de plantear el problema de la filosofía en Venezuela.

Briceño continúa indagando en esta dirección hasta producir su primera gran obra, *Discurso salvaje*, un texto donde emerge la gran preocupación de nuestro ser mestizo, su fricción (incluso su contradicción) entre lo americano y lo europeo, donde la paradoja histórica de éste se vuelca en un texto que refleja vaivenes, idas hacia adelante y hacia atrás, necesarias reiteraciones, de modo que el lector palpa directamente el ritmo de la escritura, la complejidad interior de un discurso donde se cumplen las múltiples vertientes de significación del pensamiento que las enuncia. Briceño prosigue su investigación sobre la naturaleza histórica del drama de América en *América y Europa en el pensar mantuano* y en *La identificación americana de la Europa segunda* para lograr el dibujo de argumentaciones controversiales de nuestra relación con Europa (es urgente cotejarlas con las del primer humanismo de nuestro siglo XX representado por Picón Salas, Briceño Iragorry, Mijares o Uslar Pietri, por ejemplo), desde la época de los libertadores y la Independencia, haciendo énfasis en el fuerte influjo hispánico.

Otra de las interrogaciones de Briceño Guerrero la constituye la naturaleza del lenguaje. Tanto en *El origen del lenguaje* como en *Amor y terror de las palabras* Briceño entabla un cuerpo a cuerpo con el verbo a tal punto, que el lenguaje no es sólo un tema a tratar de modo intelectual, sino que deposita en él toda su fuerza psíquica y anímica, lo cual equivaldría a decir que se trata de una energía poética en pro de una crónica de fundaciones interiores, donde resuenan las imágenes prístinas de su infancia, adolescencia y primera juventud, hasta arribar a una narración memoriosa en la cual se dan cita los diversos aprendizajes *de* la

palabra, *desde* la palabra y *para* la palabra, lo cual se advierte en sus libros *Anfisbena. Culebra ciega, Holadios* y *El tesaracto y la tetractis,*, donde no cesa de experimentar con el lenguaje y de formularse *un relato con fondo de verdad*, como él mismo me lo expresó en una conversación que tuvimos en el año 2012. Este rasgo de su prosa se mantuvo hasta su última obra editada, *3 x 1= 4. Retratos*. Esto quiere decir que Briceño usa su escritura como hermenéutica, como herramienta para conocerse. En esta última obra nos da pistas acerca de sus primeros contactos con idiomas como el alemán o el inglés, los cuales producen en él un asombro que ha de irse convirtiendo en revelación. También le permite aproximarse a personas, amigos, familiares o personajes que tuvieron una poderosa significación en su crecimiento humano y le acercaron al conocimiento esencial de las cosas, y no a un conocimiento meramente libresco o intelectual. Hay que hacer énfasis en este aspecto, pues es fundamental para comprender el sentido auténtico de su obra, que no se basa en una mera repetición historicista del legado filosófico de Occidente, o de una puesta al día de pensadores de diversos tiempos o tendencias; antes bien, la mirada filosófica de Briceño se abre y enriquece desde sus relatos literarios y desde creaciones donde experimenta con la lengua y mezcla lo autobiográfico y lo memorístico con una voluntad de transgresión permanente (se trata, en efecto, de un pensador revolucionario), donde una suerte de catarsis lo conduce invariablemente a los estados visionarios.

El otro polo, el polo donde medita sobre la historia, pertenece más al dominio del acercamiento a una cultura, la occidental, para relacionarla a las culturas propias de la América. No se trata de una historia de la filosofía, sino de una filosofía de la historia; no es tampoco una historia de la cultura y menos el hecho

de observar una cultura de la historia; sino la historia viéndose a si misma e interrogándose desde la cultura y sobre todo desde el arte, desde una mirada transfigurada y transfiguradora debida a su potencia poética.

Por ejemplo, al hacer los retratos de Nano, Guido o el señor Dalmau en *3 x 1= 4* —personajes de su infancia y adolescencia en Barinas o Barquisimeto— Briceño Guerrero está haciendo un retrato de sí mismo, nos está diciendo cómo éstos fueron determinantes en su desenvolvimiento como ser humano, en las peculiares maneras que tuvieron de hacerle comprender el mundo mediante ejemplos indirectos, mediante el esfuerzo interior o el sacrificio. Resalta en estos retratos la relación de Briceño con la música y la pintura. Debo reseñar aquí la admiración que nuestro filósofo profesó siempre hacia la poesía de mi padre, Elisio Jiménez Sierra, a quien tanto leyó en su juventud y cuyos poemas le impresionaron y aprendió de memoria para decirlos con vehemencia en determinadas ocasiones, o citarlos n varios de sus libros, especialmente en *Anfisbena.* Visitó nuestra casa de San Felipe y compartió con todos nosotros una tarde que tiene todos los rasgos de lo inolvidable.

Por más de cuarenta años enseñó en sus cátedras y seminarios, aproximándonos al arte, la literatura y el pensamiento de América Latina y el mundo, donde observó la producción literaria de los propios estudiantes. Numerosas generaciones de jóvenes venezolanos y de otros países pasaron por las aulas donde Briceño fungía de vaso comunicante, de propiciador del diálogo. En estas funciones su figura se acrecentaba hasta adquirir rasgos de hierofante, de sacerdote supremo, en el sentido de oficiar y abrir los sentidos hacia vías espirituales de energía cósmica, y éste es otro de los rasgos visibles de su personalidad: la capacidad

de vincular a los estudiantes al legado humanístico del mundo; no sólo de Occidente, sino también de China, India, Japón, Rusia, África y por supuesto de la cultura azteca y maya de México. o inca del Perú, de los saberes secretos de las religiones afroamericanas y en la fe popular.

A medida que nos adentramos en los libros de Briceño, notamos su asombrosa capacidad de narrar en dos niveles simultáneos: el de la transparencia lingüística que le conduce al fondo dual, movedizo, del enigma; o narra el enigma mismo y es capaz de conseguir el milagro de fijar el instante en fuga, expresarlo desde una perennidad que sigue fluyendo en otro estrato del pensamiento, en una duplicidad semántica que huye conscientemente de cualquier barroquismo o estilización innecesaria, para intentar toparse con el enigma concreto del mundo, de sus seres y objetos, de sus cosas penetradas de pensamientos y sentimientos. Creo que esta virtud de Briceño Guerrero va a hacer que su obra adquiera con el tiempo una resonancia mayor, una significación que se acrecienta cuando nos cercioramos de que el cuerpo físico de nuestro escritor se ha ausentado para ir a la busca de ese lugar de trascendencia que los espíritus hermanados en la poesía merecemos compartir, después de habernos esforzado en comprender el mundo desde la reveladora mirada de la poesía.

Ludovico Silva

El otro filósofo, Ludovico Silva, es de orientación marxista, pero de un marxismo heterodoxo, desprejuiciado. Su discurso también está dotado de plasticidad literaria (fue poeta él mismo y estudioso de la poesía, con obra probada) y siempre tejió analogías del humanismo marxista con la estética literaria de Europa y América, propiciando nuevas aperturas de espíritu y teniendo en cuenta elementos de la contracultura surgidos de la poesía moderna del ramal de Baudelaire y de la poesía combativa de América Latina. Sobre Marx se acercó a los temas de la ideología, la alienación y la plusvalía, agregando a estos una nueva categoría; *la plusvalía ideológica,* al tiempo que tejió un brillante ensayo sobre el estilo literario de Marx que fue elogiado por Humberto Eco. También se preocupó por las correspondencias culturales entre Europa y América pero haciendo fuertes críticas a los elementos de dominación ideológica y política, y en este sentido consigue logros cualitativos en pro de nuestro filosofar. El estilo de Ludovico también es diáfano, contundente, a veces periodístico, pero siempre lúcido. Reflexionó sobre la América Latina en un libro que me dejó y edité bajo el título *El combate por el nuevo mundo,* donde da cuenta de su preocupación

sobre nuestro continente y nos exhorta a continuar la lucha para librarnos del imperialismo, usando nuevas armas conceptuales que contemporicen los contenidos del marxismo de acuerdo a las realidades de nuestros países, especialmente desde Venezuela, nación donde se ven reflejadas las contradicciones más radicales entre riqueza y pobreza, entre economía e ideología. En uno de sus últimos libros, del que fui albacea, Silva nos ofrece una lúcida reflexión sobre fenómenos sociales y espirituales:

> Si Marx visualiza científicamente a la sociedad como una totalidad orgánica compuesta por una estructura y una superestructura, nos es porque quiera dar a entender —como lo hacen los manuales de marxismo— que en la sociedad existan realmente dos «niveles» o «estratos», ni siquiera dos «instancias». Como lo vengo diciendo desde hace 17 años, la superestructura, para Marx, no es sino la continuación interior de la estructura social. En efecto, la ideología no hay que ir a buscarla en las altas esferas del pensamiento, en el arte o en la ciencia puros, o en niveles situados místicamente sobre la burda estructura material de la sociedad. No, la ideología en su sentido más estricto, hay que buscarla en el interior mismo del aparato productivo, en la infinita casuística jurídica que justifica los contratos obrero-patronales declarándolos como «contratos entre partes iguales» o en esas sutilezas ideológicas que consagran como «inalienable» la propiedad privada, que es precisamente un factor primordial de la alienación humana; la ideología hay que buscarla en el interior de esos inmensos medios de comunicación modernos, que con sofisticadas técnicas de guerra subliminal (*subliminal warfare*) se apoderan del preconsciente y del inconsciente de

la gran masa humana y la someten a sus caprichos, creándoles «necesidades» artificiales y formándoles una imagen del mundo que es en todos sus puntos leal al sistema de la explotación, el sistema del capital, las «furias del interés privado» de que habla Marx con tanta indignación ética en *El capital*. La ideología hay que buscarla en el interior de los templos, los barrios miserables, las aldeas y los caseríos adonde llega, insidiosamente, ese mensaje religioso que pretende santificar la pobreza porque la verdadera riqueza «no es de este mundo», mientras ciertas organizaciones religiosas mantienen grandes negocios —en especial el de la educación, del cual yo mismo fui víctima— en los que ganan gruesas sumas de dinero, se recuestan en el brazo de los poderosos y no admiten en sus colegios selectos a los estudiantes pobres; en definitiva, esos ministros de Dios a los que Cristo echaría a patadas del templo, tal como lo hizo con los mercaderes de su época. Esos pretendidos ministros de la corte celestial, que desvirtúan la idea de Dios, que es la idea más importante de todas las que tiene el hombre, comenzaron a actuar oficialmente, que yo sepa, a partir del Concilio de Nicea, que tuvo lugar hacia el año 325 después de Cristo. Allí se constituyó, oficialmente, el dogma cristiano y, por supuesto, aparecieron los primeros «herejes». Hasta entonces, el pensamiento cristiano había seguido con fidelidad las líneas del Nuevo Testamento y la palabra auténtica de Cristo. Uno de los últimos en respetarla fue san Jerónimo, el inmortal creador de la Vulgata, y ciertamente un humanista clásico que se adelantó siglos al moderno humanismo. Y uno de los primeros fue el gran san Agustín, quien basándose en su amplia experiencia mundana (lo mismo que en nuestros días, aquel genial e

invalorable amigo, el monje trapense y poeta Thomas M. Merton) supo diseñar magistralmente, con espíritu libérrimo y nada eclesiástico, las verdaderas relaciones entre lo humano y lo divino, la *civitas dei* o ciudad de Dios y la *civitas hominis* o ciudad del hombre. Como decía Ortega, san Agustín era una «fiera de Dios», una fiera demasiado humana como para no caer en imperfecciones. Una de sus imperfecciones fue, justamente, caer en algunas de sus obras, en el dogmatismo más rígido. Pero subsisten sus grandes monumentos, de los cuales yo he estudiado detenidamente tres: *Las confesiones*, donde hay el primer anuncio de la individualidad moderna, que él extiende atrevidamente hasta el propio Cristo: *Ego sum qui sum*; *La ciudad de Dios* o *De civitate Dei contra paganos,* en cuyo comienzo afirma su yo ardoroso: *Ego enardescens zelo domus Dei*: «Yo, enardecido del celo de la casa de Dios»; y el *Tractatus* sobre el Evangelio de san Juan, donde hay una idea revolucionaria acerca del concepto del «mundo», tal como intentó mostrarlo en otra parte (*El combate por el nuevo mundo*, Póstumo, 2017).

Tanto Briceño como Silva forman parte del mapa de filósofos que en América Latina dieron cuenta de las preocupaciones y dilemas a que nos enfrentamos desde los tiempos de Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Andrés Bello, y en otros países y en distintas épocas de nuestra América como José Martí, Juan José Lavardén, Juan Bautista Alberdi, , José Carlos Mariátegui, Domingo Faustino Sarmiento, Juan María Gutiérrez, Alberto Blest Gana, Francisco Bilbao, Francisco Miró Quesada, Pedro Henríquez Ureña, Eugenio María de Hostos, Eduardo Mallea, Manuel González Prada, Francisco Romero, Samuel Ramos, Salvador de

Madariaga, Edmundo O' Gorman, Alfonso Reyes, Leopoldo Zea, Darcy Ribeyro, Octavio Paz, Mariano Picón Salas, Mario Briceño Iragorry, Arturo Uslar Pietri, Jorge Luis Borges, Leopoldo Lugones, José Lezama Lima, Carlos Fuentes, Sebastián Salazar Bondy y pare usted de contar nombres que me vienen ahora a la memoria. A través de ellos se ha venido operando en América Latina un pensamiento centrado en la posibilidad de crear una filosofía propia, fundamentada en nuestra cultura y en nuestras necesidades reales y urgentes. La filosofía europea, —la que hemos venido glosando aquí— está basada en parámetros propios y en estructuras culturales y lingüísticas específicas; pongamos el caso del idioma alemán, que por su misma estructura se presta para la creación de conceptos y categorías, pues en una sola palabra pueden conjugarse tres ideas (como es el caso de *Weltanschauung*, concepción del mundo) y muchas otras que condensan en un solo término ideas muy complejas; lo cual ocurre con infinidad de términos en esa lengua con similares características.

Sin dejar de reconocer el poderoso influjo europeo podríamos crear nosotros nuestras propias formas de pensar, como lo puso en evidencia el discurso de Simón Rodríguez. A este respecto ya se ha dicho que la filosofía de América Latina es una filosofía de urgencias, pues está hecha a partir de la fundación de nuestros Estados-nación, es decir, se fraguó en medio de las guerras de independencia cuando los imperios europeos pretendieron hacerse de nuestros territorios a través del vasallaje en el siglo dieciocho, como bien lo señala Briceño Guerrero. Las naciones americanas estaban urgidas primero de luchar para evitar que las colonizaran, y después para organizar un conjunto de leyes que pudieran conformar parlamentos y congresos propios, con independencia de Europa, como bien lo deseaban Francisco

de Miranda y Simón Bolívar hace más de doscientos años. Luego, en el proceso de modernización producido en el siglo veinte, los bienes y servicios de nuestros países fueron hipotecados a los países poderosos, principalmente a los Estados Unidos, sobre el que Bolívar afirmó que *parecen destinados por la providencia a plagar de miseria a los pueblos de América, en nombre de la libertad*. Más claro no pudo ser. Esta frase profética contiene un mensaje muy firme de alerta contra lo que luego se constató en el país del norte, manteniendo en ascuas a medio mundo. *Parecen* destinados: pero no están y el tiempo lo probará. *La providencia*: los poderes fácticos ejercidos por gobernantes que se creen dioses, pero tampoco lo son. *La libertad:* para el libre mercado y la libre competencia, que al final nos pondrán a pelearnos entre nosotros como perros de presa.

En buena parte de los novelistas europeos y norteamericanos, desde Cervantes hasta el siglo veinte, se puede advertir que la novela histórica, sociológica, paródica, psicológica, existencialista, lírica o experimental no ha hecho otra cosa que reflexionar sobre el mundo, la sociedad, la realidad. Scott, Hugo, Stendhal, Dostoievski, Proust, Balzac, Flaubert, Mann, Hesse, Broch, Musil, Joyce, Woolf, Hemingway, Dos Passos, Dickens, Galdós, Baroja, Miller… ¿qué han hecho sino pensar y filosofar mediante la ficción novelesca con personajes reales, palpables? ¿Y qué han hecho las novelas fantásticas de todos los tiempos? Pues reflexionar y meditar valiéndose de personajes inventados y atmósferas ensombrecidas o siniestras. Por supuesto, todo ese ejercicio de novelar, contar o poetizar se extiende al nuevo continente, América, a través de sus más ingentes creadores y pensadores, ha ofrecido respuestas filosóficas a sus principales problemas.

Lo moderno, los modernos

En términos más conceptuales que históricos, la modernidad configura un espacio existencial indeterminado que obliga al ser humano a precisar una experiencia sobre el mundo en un mundo informe, azaroso o imprevisible, en medio de una contingencia en la cual el ser se mueve sin norte preciso: ahí todo vale, cualquier cosa puede ocurrir o experimentarse, pues nos presenta sus elementos mezclados circulando simultáneamente en varias direcciones y a la mayor velocidad (es uno de sus rasgos más notorios), y así obtenemos sensaciones de placer, riqueza o infinitud que abren nuestro apetito como si los bienes que ella ofrece fuesen ilimitados, que estuviesen allí para nuestro disfrute en cualquier momento; pero, por contraparte, aparece un conjunto de riesgos implícitos, latencias incognoscibles se vuelven contra el ser moderno, deshumanizándolo, abriendo en su interior un apetito voraz hacia el tener, poseer y poder que implica siempre un riesgo excitante, un reto al ego que se presenta como una suerte de venganza al pasado, para instalarnos en un presente permanente que rechaza a la tradición y se refiere a lo pasado como algo obsoleto, fundando así un modo de ser social cuyo referente nace, crece y finaliza en sí mismo, e incluso se apodera

del concepto de futuro como si este fuera una postergación infinita del presente. Esta complicada relación con el tiempo hace que la modernidad en los siglos veinte y veintiuno se refugie en el Estado liberal como en un ente omnisciente sustentado en la intemporalidad y en poderes fácticos, por carecer de un orden preciso se vuelve disfuncional y se refugia en la acumulación obsesiva de bienes, capitales, empresas, servicios, propiedades; se apodera del trabajo y de las fuerzas productivas y crea símbolos de éxito, consagración, premios, títulos, imágenes privilegiadas. A la par de validarse a través de leyes sociales y políticas, crea leyes de mercado y cánones comerciales, referentes financieros, culturales y artísticos mediante las ideologías que implican una sustitución simbólica, la cual, a su vez, permite el manejo político e informático de toda la sociedad. A menudo, cuando se habla de modernización, se habla de cambiar lo viejo por lo nuevo, lo gastado por lo reluciente, lo caduco por lo joven y lo feo por lo bello, y en este orden de ideas lo «arcaico» se suplanta con lo «futurista» para decirnos que lo antiguo ya no nos sirve, que el viejo saber acumulado puede desecharse o en su lugar puede ser comprado o intercambiado. Por ello siempre volvemos sobre la idea de que la modernidad es paradójica, contiene dentro de ella un elemento que tiende a destruirla, más que a conformarla.

La modernidad también se apropia de la imagen de la gran ciudad, de la metrópoli como representación de poder y también del desastre o de catástrofe, de modo que esta se convierte en lugar problemático de la escritura; es decir, el espacio de la ciudad se configura como un campo de representaciones y significaciones, y entonces lo urbano se apropia de una semántica de la ciudad moderna con todas sus disonancias y hostilidades, excesos o vicios, hasta crear un espacio de disonancias, fragmentación y

crisis, un mundo fagocitado por diversas representaciones capitalistas.

Pero también, en su descargo, lo moderno se funda en una posibilidad de elección que implica una libertad y una diversidad que en el pasado eran desconocidas, pues en el pasado los controles ejercidos por el Estado, la Iglesia y la burguesía mantenían a los individuos más atados a sus designios y voluntades. A partir del siglo dieciocho, en toda Europa y el mundo occidental se abrió un compás después de la Ilustración y de la Reforma de la Iglesia que influyó indudablemente en todo el orbe e impuso la individuación de los artistas, filósofos, poetas, novelistas, científicos, profesores y educadores para que estos pudieran ejercer su albedrío y su libertad y pudieran así expresar sus pareceres o hacer críticas acerbas contra los cánones legales e institucionales de toda la sociedad europea, que ejercía su influjo en América y en otros continentes. Desde Descartes y Kant hasta Hegel; Nietzsche, Schopenhauer o Goethe, los filósofos modernos abrieron su mente junto a los poetas modernos, los narradores modernos, los artistas y los científicos modernos para llevar a cabo la crítica de la misma modernidad, que es quizá uno de sus rasgos más resaltantes: la capacidad de cuestionarse a sí misma.

El otro rasgo de lo moderno es su nutriente popular opuesto a lo elitista, a lo cerrado o clausurado, a lo cómodo, a lo alienado a un grupo privilegiado. Lo popular se acerca más a lo mundano, a lo riesgoso, a la opinión de las gentes de todos los días, al hombre llamado corriente o de la calle —que nunca va ser tan corriente como parece—, todo ello forma parte sustancial de lo moderno, lo cual se traduce en confrontación permanente, en polémica y disenso.

Otro de sus rasgos consiste en la diferenciación disciplinaria acaecida en la modernidad, que tiende a separar los objetos de estudio de cada disciplina: la política, la economía, la sociología, la sicología, la historia, la antropología, la etnología o la filosofía van por campos significantes distintos, delimitando cada una sus conocimientos en esferas específicas diferenciadas que tienden a parcelarse y a crear especialidades académicas que, a su vez, se replican a través de profesiones, creando expertos en cada una de ellas, quienes trabajan separadamente como individuaciones prestigiosas y como estamentos privados. La llamada empresa privada toma entonces posesión del conocimiento científico y humanístico, como si se tratara de una referencialidad autónoma, en vez de otorgarle valores holísticos. En las academias solemos ver, por ejemplo, que la historia como disciplina, en lugar de detenerse a observar al ser humano como un todo integrado, lo considera un ente fragmentado que reacciona de tal o cual manera de acuerdo a determinado estímulo. En fin, los avances científicos, reducidos a veces a pura metodología y a análisis de datos, han deshumanizado a la ciencia. En el caso de la medicina, pongamos por caso, el paciente ha pasado a ser un simple receptáculo de datos clínicos que aportarán a los médicos índices para el respectivo tratamiento, sin que sea necesario que el médico se acerque humanamente al paciente. Este es solo uno de los ejemplos de cómo en la modernidad, al masificarse los recursos en la sociedad industrial avanzada, las profesiones humanas se convierten en negocios rentables y en símbolos de estatus social.

***

Del modo de pensamiento universalista o cosmopolita que conformó el ideal de un estilo de vida a principios del siglo XX,

el cosmopolitismo primero fue entrando en una fase de exotismo y excentricidad, de un gusto elaborado a partir de las formas finiseculares: *art nouveau*, modernismo, *art déco*, etc. y demás modalidades que fueron integrando el *buen gusto* moderno a través de reminiscencias estilizadas de imágenes románticas, neoclásicas o barrocas las cuales conformaron una estética de rasgos muy sugerentes, inmersas en un esteticismo que era como un adiós al arte viejo y una bienvenida al *art nouveau* y al estilo de vida del dandismo moderno, que comienza con actitudes como las de Charles Baudelaire —marginándose a conciencia del gusto oficial— y culmina en una figura como la de Oscar Wilde, quien a mi juicio sintetiza el drama de esa modernidad europea. Wilde destacó no solo por ser el autor de una obra literaria de primera magnitud en teatro, novela, cuento, poesía y periodismo, sino por tratar de vivir de acuerdo con lo que pensaba y sentía, manejando un sutil sentido del humor y una inteligencia que eran una sátira extraordinaria a la sociedad inglesa donde se movió (murió en 1900), logrando en sus viajes y conferencias por toda Europa (principalmente en París) impresionar los ambientes más refinados y crear un estilo de vida de un ser humano libre, exquisito, inteligente y crítico. Pero apenas se atrevió a romper con las convenciones sociales dejando a su familia y enamorándose de un joven (Bosie) hijo de un político importante, la pagó con creces. Fue sometido a juicio y terminó limpiando pisos en la cárcel de Reading.

Desde el modernismo: la literatura

Algo similar sucedió con el modernismo hispanoamericano, cuando Rubén Darío, Julián del Casal, Leopoldo Lugones o José Herrera y Reissig, José Enrique Rodó lanzaron los postulados de una nueva estética para la lengua castellana llamándola modernismo, valiéndose de retazos del clasicismo, el romanticismo, el parnasianismo y el simbolismo para crear un nuevo impulso en el castellano de América que influenció a la literatura española y trascendió hacia Francia. El modernismo hispanoamericano se posicionó por varias décadas frente a los cansancios del neorromanticismo y posibilitó el avance de las vanguardias españolas y francesas que más tarde reaccionarían contra el propio modernismo, pero cumplió una función muy notable en la formación del gusto y de la lengua literaria en América. Rubén Darío se paseó por Europa a la manera de un bardo parisino, cuando en verdad era un indio nicaragüense, idolatrado luego en todos los países de habla hispana.

Rodó

El idioma castellano es el texto vehiculador del discurso reflexivo hispanoamericano, como bien puede apreciarse en la exuberancia del modernismo a través del uruguayo José Enrique Rodó, por ejemplo, que usa una lengua sumamente rica para expresar una densidad enorme de correspondencias entre el mundo europeo y el americano, usando uno de los personajes de un drama de William Shakespeare, como Ariel. Se trata de una prosa en un estilo extraordinariamente dotado de imágenes plásticas y colores rítmicos, profundamente enraizada en una filosofía poética. Creo que con el *Ariel* de Rodó (publicado en 1900) nace una de las vetas más enriquecedoras del pensamiento hispanoamericano moderno, que dejó impresionados a filósofos como Unamuno, quien admiró la alta calidad de la prosa interpretativa de Rodó, portadora además de ideas nuevas, partiendo de los personajes de Shakespeare. Dice Unamuno en una carta a su autor: «Su *Ariel* ha acabado de revelármelo en toda su simpática personalidad. Porque es el sentimiento que leyendo a usted se desenvuelve en el ánimo del lector atento, simpatía, simpatía en el más profundo sentido (…) es un escrito genuinamente platónico, sereno, noble, equilibrado. A mí en particular su lectura

me ha aquietado, por lo mismo que no responde del todo a mi íntimo modo de ser. Es una producción profundamente latina, y yo, aunque escribo en un romance (hace años escribí algo en vascuence, pero lo dejé) nada tengo de latino; es más, creo que mi raza, mi raza vasca, está ahogada por el latinismo, tampoco me penetra lo helénico a pesar de los nueve años que llevo enseñando lengua y literatura griegas» (*Carta a José Enrique Rodó*, Salamanca, 1900).

Pero veamos uno de los párrafos de *Ariel*:

> La concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de proporción social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse en Europa el espíritu de americanismo. Es imposible meditar sobre ambas inspiraciones de la conducta y la sociabilidad, y compararlas con las que le son opuestas, sin que la asociación traiga con insistencia a la mente la imagen de esa democracia formidable y fecunda que allá en el norte, ostenta las manifestaciones de su prosperidad y su poder, como una deslumbradora prueba que abona en favor de la eficacia de sus instituciones y de la dirección de sus ideas. Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario. Y el Evangelio de este verbo se difunde por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo. Hispanoamérica ya no es enteramente calificable con relación a él, tierra de gentiles. La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de

nuestros hombres dirigentes, y aún más quizá, en el de las muchedumbres fascinables por la impresión de la victoria. Y de admirarla, se pasa por una transición facilísima, a imitarla. La admiración y la creencia son ya modos pasivos de imitación para el psicólogo. «La tendencia imitativa de nuestra naturaleza moral —decía Bagehot— tiene su asiento en aquella parte del alma en que reside la credibilidad». El sentido y la experiencia vulgares serían suficientes para establecer por sí solos esa sencilla relación. Se imita a aquel en cuya superioridad o cuyo prestigio se cree. Es así como la visión de una América *deslatinizada* por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y de reforma. Tenemos nuestra *nordomanía.* Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno. (*Ariel*, 1900).

Estos ejemplos literarios sirven para indicar cómo la literatura mueve (no solo refleja) subrepticiamente los hilos de la conciencia social y política, lo cual muestra una vez más que los movimientos ético-sociales tienen un poder pocas veces igualado por otras expresiones humanas. En el siglo diecinueve, la novela constituyó la principal radiografía social de la época en toda Europa; y la poesía el reflejo espiritual y anímico de esas sociedades; así como el ensayo su principal vehículo filosófico, más allá de los tratados presentados en la academia como rigurosos. Desde Montaigne hasta Freud; desde Maurice Blanchot a Geor-

ge Steiner y Harold Bloom; en Hispanoamérica desde Borges a Octavio Paz, desde Alfonso Reyes a Mariano Picón Salas o Arturo Uslar Pietri, el ensayo constituyó el texto del pensar libérrimo; fue el experimento formal más significativo para transmitir las ideas sin los tapujos de una teoría o una fenomenología previa. Asimismo, el ensayo se practicó en América Latina desde sus comienzos como un verdadero discurso del pensamiento. Desde la literatura epistolar de la independencia (Bolívar, Sucre, Miranda) hasta los primeros tratados de Andrés Bello, Miguel Antonio Caro o Rafael María Baralt sobre gramática, lengua, idioma o temas literarios o sociales, los hispanoamericanos hemos venido ensayando formas de pensar que puedan librarnos tanto de los yugos político-sociales y de las concepciones premeditadas por Europa, mientras Estados Unidos desarrollaba un tipo de progreso que deslumbró al Viejo Continente con sus ferrocarriles, barcos y aviones que pronto se convertirían no solamente en símbolos de progreso, sino de dominación.

Luego vendrían los grandes rascacielos, los monumentos alegóricos (la estatua de la libertad, las torres gemelas) y las naves espaciales que apuntan, a la manera de una torre dirigida al cielo, como símbolos de conquista cósmica. Entonces el poder queda impartido con la metatécnica y el poder financiero, cuyos hilos se mueven soterradamente por instituciones militares (el Pentágono), medios de comunicación (la televisión, los diarios impresos o electrónicos) y entonces poco a poco el concepto de cultura va naufragando en un océano de ideologías y el de arte en medio de una codificación artificial o decorativa; mientras el de filosofía se aísla en la academia o se deshace en medio de un torrente de signos informáticos y cibernéticos.

Al crearse el concepto de ciberespacio, las comunicaciones privadas se vuelven públicas y las relaciones intrahumanas pueden derivar en espectáculos grotescos que intentan parecerse a las de ídolos mediáticos como deportistas, actores de cine o cantantes. El cine, sobre todo, se vuelve un medio ideal para transmitir bien las ideologías, realizando infinitas versiones de los comportamientos sociales mientras las modas se transforman en tendencias culturales y la gastronomía televisiva suplanta a la cocina raigal y tradicional; así la cultura de masas devora a la cultura popular y va absorbiendo los significantes y los evapora o los lanza a un espacio donde no significan nada, solo datos pasajeros de una conciencia fragmentada. Como contraparte se ofrece un consumo rápido, el placer efímero, la prostitución de sentimientos, la orgía del espectáculo mediático: todos conforman un vacío, esa nada angustiosa de la que hablan los nihilistas, que solo puede ser detenida por la firme creencia trascendentalista proveniente de la religión, el arte verdadero o la espiritualidad.

Russell y la paz

El último de los filósofos que me tocó admirar en el siglo XX fue a Bertrand Russell. Se trata de una personalidad notoria, pues siempre era noticia en los diarios marchando en las calles de Londres por la paz del mundo junto a los jóvenes ingleses, y oponiéndose a la carrera armamentista desde la Primera Guerra Mundial. Russell estudió en Cambridge matemáticas y ciencias, haciendo considerables contribuciones a estas disciplinas, y se empeñó en aplicar la precisión de la ciencia a la política y a la moral, decidiendo luego ser un activista formado en el humanismo y el materialismo filosófico, opuesto a cualquier dogmatismo político o religioso, buscando efectos concretos en la educación y el pacifismo. Russell se exigió una total libertad de pensamiento y de expresión; durante su actividad como pacifista fue hecho preso por unos días y privado de una beca de estudios durante la Primera Guerra Mundial, y en la Segunda Guerra Mundial se convirtió en una de las figuras principales en oponerse al uso de las armas nucleares.

En su profusa obra literaria y filosófica —que comenzó a publicar en los últimos años del siglo diecinueve— se encuentran los volúmenes *La filosofía de Leibniz* y *Problemas de la filosofía*. Ya

avanzado el siglo veinte resalta su monumental *Historia de la filosofía occidental* editada en 1943, y *El conocimiento humano.* Otras obras son *El ABC de la relatividad* y la *Principia Mathematica* (en coautoría con Alfred Whitehead), y libros entre los que se mencionan *El impacto de la ciencia en la sociedad*, *Sociedad humana en ética y política*, *¿Tiene el hombre un futuro?* y *Victoria desarmada.* Aparte de sus relevantes contribuciones científicas y de sus indudables méritos como divulgador del conocimiento, el aporte fundamental de Russell está en haber creado una conciencia filosófica por la paz en el siglo XX, amparada en una sólida ética para la vida práctica y como propuesta para el futuro, a la cual se suman varios líderes mundiales por la paz entre los que sobresalen especialmente Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela y John Lennon. Gandhi, sobre todo, había dado ya una lección al mundo desde la India, cuando el imperio británico lo encarceló y trató de penetrar por la fuerza en su país durante la Primera Guerra Mundial, creando una doctrina de la no violencia y contra la discriminación racial, consagrándose luego a la educación de su pueblo e interviniendo como garante moral para las acciones masivas del pueblo hindú en 1930. En 1942 Gandhi redactó un manifiesto para mitigar la violencia entre los hindúes y musulmanes, con el lamentable final de su asesinato por parte de un extremista.

Las ideas de Russell y su actividad intelectual y vital constante lo convirtieron en un paradigma de paz y dignidad; muchas de sus ideas son necesarias y urgentes en el momento actual, cuando al abrir la tercera década del siglo XXI el planeta y sus habitantes vivimos insólitas formas de guerra implementadas por el capitalismo salvaje, las cuales están haciendo colapsar la vida de los ciudadanos a través de un manejo erróneo de la política

en gran parte de los gobiernos occidentales. Con el nombre de Tribunal Russell se creó un organismo para defender el derecho internacional de los países por la paz y evitar los crímenes de guerra.

Russell escribió poco antes de fallecer un hermoso manifiesto que dice:

> Tres pasiones simples, pero abrumadoramente intensas, han gobernado mi vida: el ansia de amor, la búsqueda del conocimiento y una insoportable piedad por el sufrimiento de la humanidad. Estas tres pasiones, como grandes vendavales, me han llevado de acá para allá, por una ruta cambiante, sobre un profundo océano de angustia, hasta el borde mismo de la desesperación.
>
> He buscado el amor, primero, porque conduce al éxtasis, un éxtasis tan grande, que a menudo hubiera sacrificado el resto de mi existencia por unas horas de este gozo. Lo he buscado, en segundo lugar, porque alivia la soledad, esa terrible soledad en que una conciencia trémula se asoma al borde del mundo para otear el frío e insondable abismo sin vida. Lo he buscado, finalmente, porque en la unión del amor he visto, en una miniatura mística, la visión anticipada del cielo que han imaginado santos y poetas. Eso era lo que buscaba y, aunque pudiera parecer demasiado bueno para esta vida humana, esto es lo que —al fin— he hallado.
>
> Con igual pasión he buscado el conocimiento. He deseado entender el corazón de los hombres. He deseado saber por qué brillan las estrellas. Y he tratado de aprehender el

poder pitagórico en virtud del cual el número domina al flujo. Algo de esto he logrado, aunque no mucho.

El amor y el conocimiento, en la medida en que ambos eran posibles, me transportaban hacia el cielo. Pero siempre la piedad me hacía volver a la tierra. Resuena en mi corazón el eco de gritos de dolor. Niños hambrientos, víctimas torturadas por opresores, ancianos desvalidos, carga odiosa para sus hijos, y todo un mundo de soledad, pobreza y dolor convierten en una burla lo que debería ser la existencia humana. Deseo ardientemente aliviar el mal, pero no puedo, y yo también sufro.

Esta ha sido mi vida. La he hallado digna de vivirse, y con gusto volvería a vivirla si se me ofreciese la oportunidad. (*Para lo que he vivido,* 1968).

Einstein

Albert Einstein es un nombre central en la filosofía del siglo veinte porque hizo varios enunciados que modificaron el mundo de las ciencias, tanto en su carácter lógico como en su trasfondo humanístico. Además de enunciar y fundamentar sólidamente la célebre teoría de la relatividad del tiempo y de definir matemáticamente la energía, postuló nuevas ideas sobre estos temas, acompañadas de un humanismo muy suyo, pleno de humor y de carisma, consiguió una enorme popularidad entre los jóvenes y los rebeldes de todo el mundo, a la par de ser admirado por filósofos y académicos. Einstein viajó por numerosos países exponiendo sus teorías, pronunciando conferencias informales acerca de ideas complejas, y dando un matiz humano a sus postulados científicos.

Einstein estableció una teoría del movimiento aplicando la teoría cuántica a la energía solar, hasta llegar al concepto de fotón. En 1905 estableció la teoría de la relatividad, a cuya primera fase la denominó restringida y la segunda general en 1916, en las que profundizó sobre las nociones físicas de espacio y de tiempo, estableciendo una equivalencia entre la masa y la energía, sintetizada en la fórmula E=mc2. Einstein demostró que las

leyes de la inercia de Newton solo son ciertas en un sistema de coordenadas newtoniano, cuando no hay campo gravitatorio y cuando el movimiento se puede efectuar con respecto al punto de referencia de un cuerpo rígido. Demostró que estas leyes son válidas para mediciones prácticas, pero incompatibles con las leyes de propagación de la luz. En su teoría general, definió la limitada validez de un principio especial, aclarando que las leyes de los fenómenos naturales no pueden ser formuladas con una total precisión, a menos que suprimamos las antiguas coordenadas e instauremos un nuevo sistema en el cual los cuerpos de referencia ya no sean fijos, sino que se encuentren en un movimiento relativo. La teoría general de la relatividad de Einstein encara, entonces, a la totalidad de la estructura física del universo.

Son interesantes las ideas de Einstein en cuanto a la naturaleza del pensar, muy distintas por cierto de las de los filósofos de otros siglos, cuando anota, por ejemplo:

> ¿Qué es, en realidad, «pensar»? Cuando como consecuencia de la recepción de impresiones sensoriales, surgen imágenes de la memoria, esto aún no es «pensar». Cuando tales imágenes forman series, cada uno de cuyos miembros provoca la aparición de otro, tampoco esto es «pensar». Mas cuando una de aquellas imágenes se repite una y otra vez en muchas de esas series, entonces dicha imagen se convierte, en virtud de su recurrencia, en un elemento ordenador, al conectar entre sí series que de suyo no guardan relación alguna. Un elemento tal se convierte en herramienta, en concepto. Pienso que la transición de la libre asociación o «soñar» al «pensar» viene caracterizada por el papel más o menos dominante que en ello desempeñe el «concepto». En realidad, no es necesario que un

> concepto vaya ligado a un signo sensorialmente perceptible y reproducible (palabra), pero si de hecho lo está, entonces el pensamiento se torna comunicable.
>
> (…)
>
> Para mí no hay duda de que el pensar se desarrolla en su mayor parte sin el uso de signos (palabras) y por encima de ello y en un grado considerable, de una forma inconsciente. ¿Pues cómo puede ocurrir, si no, que a veces «nos extrañemos» espontáneamente ante un suceso determinado? Este «extrañarse» parece surgir allí donde un determinado suceso entre en conflicto con un mundo conceptual suficientemente fijado en nosotros, cuando este conflicto es vivido dura e intensivamente repercute de un modo decisivo sobre nuestro mundo de pensamientos. El desarrollo de este mundo de pensamientos, es en cierto modo, una huida continua del «extrañarse». (*Notas autobiográficas*, 1948).

Mientras que, acerca de los procedimientos y métodos de la ciencia, escribe:

> A un lado veo la totalidad de las experiencias sensoriales; a otro, la totalidad de los conceptos y enunciados que están establecidos en los libros. Las relaciones entre conceptos, entre enunciados y entre conceptos y enunciados son de naturaleza lógica, y la visión del pensamiento lógico está estrictamente limitada a conseguir la conexión entre conceptos y enunciados de acuerdo con las reglas firmemente establecidas, que son competencia de la lógica. Los conceptos y enunciados cobran «significado» o «contenido»,

> solo a través de su conexión con las experiencias sensoriales. La conexión de estas con aquellas no es, en sí misma, de naturaleza lógica, sino puramente intuitiva. El grado de certeza con que se puede emprender esta conexión o combinación intuitiva, y nada más que ello, diferencia la mera fantasía de la «verdad» científica el sistema de conceptos es una creación del hombre junto con las reglas de la sintaxis, que constituyen la estructura de los sistemas conceptuales. Aunque desde el punto de vista lógico los sistemas conceptuales son enteramente arbitrarios, están sometidos a la exigencia de permitir la coordinación más cierta (intuitiva) y completa posible con la totalidad de las experiencias sensoriales; en segundo lugar, dichos sistemas se proponen llegar a la mayor parquedad posible de elementos lógicamente independientes (conceptos fundamentales y axiomas), es decir, conceptos no definidos y enunciados no derivados (postulados).
>
> Un enunciado es correcto si, dentro de un sistema lógico, está deducido de acuerdo con las reglas lógicas aceptadas. Un sistema tiene contenido de verdad según sea la certeza y completitud de su posibilidad de coordinación con respecto a la totalidad de la experiencia. Un enunciado correcto adquiere su «verdad» en el contenido de verdad del sistema a que pertenece… (*Notas autobiográficas,* 1948).

Para hacerse comprender del público en general, Einstein contaba bromas o trataba de simplificar las teorías a través de argumentos más simples como este:

> Cuando queremos describir el movimiento de un punto material, especificamos los valores en sus coordenadas en

función del tiempo. Ahora bien; debemos tener muy presente que una descripción matemática de esta especie no tiene significado físico alguno, a menos que tengamos las ideas muy claras acerca de lo qué es lo que entendemos por «tiempo». Hay que tener en cuenta que todos aquellos juicios en los que interviene el tiempo son siempre juicios referentes a sucesos simultáneos: por ejemplo, si yo digo: «Ese tren llega a las siete», lo que intento decir es algo así como: «La posición de la manecilla de mi reloj en las siete y la llegada el tren son sucesos simultáneos».

Podría parecer que para superar todas las dificultades en torno a la definición de «tiempo» bastaría con sustituir «la posición de la manecilla pequeña de mi reloj» por «tiempo». Y efectivamente tal definición es satisfactoria cuando lo que interesa es definir el tiempo únicamente para aquel lugar donde está situado el reloj: pero deja de serlo cuando se trata de conectar en el tiempo una serie de sucesos que ocurren en lugares diferentes, o bien —lo que viene a ser lo mismo— de evaluar tiempos correspondientes en sucesos que se desarrollan alejados del reloj.

Einstein nació en Ulm en el seno de una familia judía. Sus padres fueron Hermann Einstein y Pauline Koch; esta última pianista aficionada que cultivó a su hijo Albert el amor a la música y le estimuló a tocar el violín, instrumento que Albert siempre interpretaba y le ayudó a tener un carácter jovial y humorístico. Su tío paterno Jakob influyó sobre Albert recomendándole lecturas científicas y le enseño álgebra. Hizo sus primeros estudios en una escuela católica donde obtuvo buenas notas en ciencias naturales. Había empezado como un humilde trabajador en la Oficina de Patentes de Berna. Comenzó observando los postula-

dos de Henri Poincaré y Heinrick Lorentz y publicando luego en esos primeros años algunos trabajos sobre física estadística y mecánica cuántica. Estudió matemáticas en la Escuela Politécnica Federal de Zúrich, ciudad donde se doctoró en Física.

Al darle continuidad a sus investigaciones, estas le llevaron a la postre a plantearse un estudio científico del universo a través de una rama de la física llamada cosmología; luego, a raíz de las observaciones que realizó de eclipses solares concluye con que la luz se curva; descubrimiento insólito que, complementado por su teoría de la relatividad, lo hace famoso mundialmente, convirtiéndolo en una especie de símbolo, ayudado por la publicidad y por continuas entrevistas en diarios de todo el mundo. Como mencionamos, sus principales áreas de conocimiento científico —además de la teoría de la relatividad y del efecto fotoeléctrico— son la mecánica cuántica y la teoría del campo unificado.

Einstein tiene una notable carrera como profesor, que lo llevó a impartir conocimientos en las universidades de California, Berkeley, Princeton, Berna, Zúrich, Humboldt (Berlín), la Academia Prusiana de las Ciencias, Sociedad Kaiser; además de adquirir las nacionalidades alemana, suiza, austrohúngara y estadounidense. Fue miembro de la Royal Society, de la Academia Prusiana y Alemana de las Ciencias, de la Sociedad Filosófica Estadounidense y de las Academias de Ciencias de Baviera, Gotinga, Francia, Suecia y de la Unión Soviética. También se declaró socialista en los contextos de la primera y segunda guerras mundiales, cuando las potencias estaban librando batallas militares y políticas para dominar Occidente. En medio de este negativo panorama, él apostó por la paz y el socialismo, firmando una carta al presidente Roosevelt contra la amenaza nazi de las

armas nucleares, y en la Segunda Guerra Mundial continuó con su lucha contra la proliferación de la energía atómica con fines bélicos. Cuando abandona Alemania en pleno ascenso del nazismo, se refugió en Estados Unidos, donde se nacionalizó. Más allá de las exageraciones publicitarias, que muchas veces lo presentaron como el «padre» de la bomba atómica, Einstein abogó por el federalismo mundial, el pacifismo y el socialismo, defendiendo la libertad individual.

Los liberales

Al filosofar marxista sobre la realidad se opone el pensamiento liberal y neoliberal del siglo veinte en autores como Adam Smith, John Maynard Keynes, Karl Popper, Raymond Aron, Jean François Revel, Isaiah Berlin, Frederick von Hayek, Francis Fukuyama, José Ortega y Gasset y tantos otros, moderados en el momento de juzgar al capitalismo, pero condescendientes en el instante de condenar los estragos del fascismo y los despropósitos o yerros de la sociedad capitalista avanzada, considerándola más bien un espacio de libertad, a veces haciendo la aclaratoria eufemística: *con todos los defectos que esta pudiera tener*. Se referían, evidentemente, a una libertad de mercado, donde el propio individuo (y su pensamiento) corre el peligro de convertirse en mercancía. En Europa y América Latina también han convivido y conviven una buena cantidad de positivistas y neoliberales de vanguardia, encubiertos muchos de ellos bajo la pátina de grandes estilistas cultos, refinados, en pleno dominio de la escritura, que estuvieron muy cerca de dictadores españoles, italianos, alemanes e hispanoamericanos, y de otros políticos poderosos deudores del gran capital (el nuevo dios), las

grandes burocracias; han disfrutado de premios, viajes, honores, títulos aristocráticos y otros privilegios.

Antes del predominio de los *mass media*, se ejercitaba más el filosofar a través de la palabra escrita y el libro, su formato principal. Las obras del positivismo, el humanismo, el liberalismo, el escepticismo y el marxismo se estructuraron merced al lenguaje escrito en ensayos, estudios, tratados de todo tipo, mientras el artículo lo hacía en su medio habitual; el periódico. Algunas editoriales importantes (Fondo de Cultura Económica, Seix Barral, Tusquets, Monte Ávila, Biblioteca Ayacucho, Lumen, Casa de las Américas, Espasa Calpe, Losada, Siglo XXI Editores, etc.) comenzaron a publicar obras especializadas de importancia que permitían seguir las pistas de las mejores contribuciones a nuestro pensamiento; pero pronto el libro comenzó a palidecer como medio de transmisión del conocimiento frente a las nuevas tecnologías, y por supuesto el lenguaje escrito fue perdiendo peso específico en el concierto de la cultura y la filosofía. Recordemos que la filosofía se articula sobre todo con palabras más que con ideas puras, es decir, las ideas como tales deben encarnar en palabras susceptibles de volverse categorías y filosofemas, los cuales a la postre constituyen determinado sistema reflexivo. Es aquí, por ejemplo, donde pone énfasis el estructuralismo cuando habla de *texto*: en escritores como Barthes, Blanchot o Foucault, el texto es un signo paradigmático en donde vienen a converger los distintos significantes que componen la semiótica y la semiología modernas.

Filosofía contracultural

A mediados del siglo XX y durante la década de los años sesenta, surgió un movimiento mundial revolucionario y contracultural que rechazó las formas abyectas de capitalismo y quiso refundar la paz, el amor, la armonía espiritual y la convivencia mediante la poesía, la música, la lucha revolucionaria, el amor libre, la sinceridad, e iba contra la ostentación, el narcisismo, la hipocresía, el lujo, el supremacismo, el odio, la guerra, la teología del dinero. Tal movimiento poco a poco fue reducido mediante el consumismo, el hedonismo, el narcisismo, el mercantilismo, el dinero fácil mal habido de las drogas. Todo ello generó desde el poder imperante una lucha feroz contra todo tipo de socialismo, al que se unieron las distintas variantes del capitalismo.

Es de hacer notar que el término *contracultura,* como tal, es un término que se acuñó en el siglo XX por parte del escritor estadounidense Theodore Roszak en su libro *El nacimiento de una contracultura*, publicado por vez primera en 1968, para referirse a los movimientos colectivos que venían incubándose desde los años 50 de ese siglo en Estados Unidos, a partir de la generación *beatnik* en autores como Allen Ginsberg, Jack Kerouac, William Burroughs, Gregory Corso o Lawrence Ferlinghetti, movidos en-

tre otras cosas por la rebeldía inherente a la música de jazz, y que luego detonarían en los movimientos *hippie*, punk y *underground* de los años 60 y 70, y se expresarían en la poesía (*Aullido*, de Ginsberg), la novela (*En la carretera*, de Kerouac, o *Almuerzo desnudo*, de Burroughs), el cómic *underground* (en el gran dibujante Robert Crumb), en los cineastas del *nouvelle vague* francés (Jean Luc Godard, Louis Malle o Jean Renoir), o el rock ácido en cantantes de los 60 como Janis Joplin, Frank Zappa y Jim Morrison; en guitarristas como Jimmy Hendrix, y dentro del movimiento pop se produce en un grupo como Los Beatles, especialmente en el arte del guitarrista, cantante y compositor británico John Lennon. Y el importante volumen de Susan Sontag *Contra la interpretación* que incluye una serie de textos sobre literatura, arte y cine en los años 60, desde autores franceses como Camus, Sartre, Leiris, Artaud, Sarraute o Weil, y sobre las películas de Godard, Bresson o Resnais; pero también sobre Ionesco, Lukács y los norteamericanos Norman Brown y su libro *Eros y Tánatos* —otro de los pivotes de la contracultura— y sobre los fenómenos de los *happenings* y el *camp*, tan propios de la nueva sensibilidad de la que participó la propia Sontag, una de las escritoras axiales de esa década, que continuó ejerciendo la escritura tanto en el terreno de la novela como en el ensayo. Habría que mencionar también al psicoanálisis como un fenómeno contracultural en la misma dimensión que el marxismo, en tanto su revalorización significó una verdadera revolución cuando se lo mira desde una perspectiva marxista, como lo hace Herbert Marcuse en su obra *Eros y civilización*, partiendo justamente de la obra de Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños,* la cual comporta en sí misma un proyecto para la transformación de la cultura humana, similar al que proponía Marx en el terreno social y económico. Y lo más importante, en movimientos colectivos como los *hippies*

(que no se cansaban de profesar el amor y la paz, en contra de la guerra norteamericana contra Vietnam), los comuneros, la Revolución cubana en el año 59, las rebeliones estudiantiles y obreras como las del Mayo Francés del 68, la revolución democrática de Salvador Allende en el año 1973, la Revolución sandinista en Nicaragua a finales de los 70, y posteriormente el proceso revolucionario de raíz bolivariana liderado por Hugo Chávez en Venezuela a principios del siglo XXI.

La contracultura influyó poderosamente en Europa y América Latina, tanto en las expresiones de la vanguardia literaria (surrealismo, dadaísmo o existencialismo), pictórica (cubismo o surrealismo) o filosófica (el existencialismo expresado en *La náusea*, de Jean Paul Sartre, o en *La caída*, de Albert Camus) y en la apasionante vida del escritor y músico bohemio francés Boris Vian, trompetista de jazz, narrador, compositor, dramaturgo y poeta cuya existencia encarna cabalmente la filosofía existencialista. Todas estas expresiones atentaban contra la cultura institucional (es decir, dominante, dirigida, heredada y creada para que nada cambiara) basada principalmente en un mercantilismo propiciado por el capitalismo, la cual cultivaba la mediocridad, el conformismo, la adulancia a la burocracia, al sistema y al progreso económico-material.

Cuando evoco aquella época viene a mi memoria la figura de Susan Sontag, a todo lo que ella significó para nosotros como símbolo de luchas de emancipación de la mujer, de la dignidad humana, de nuevos lenguajes en el cine, la poesía, la filosofía, la narrativa, el arte y los conceptos que ella interpretó para oponerlos a los discursos cansados de su país, Estados Unidos. Sontag celebró de inmediato las obras de Herbert Marcuse (*Eros y civilización*), Norman Brown (*Eros y Tánatos*), Maurice

Blanchot, Fourier, Cabanis, Jean Genet, Michel Leiris, Eugène Ionesco, Simone Weil, Theodor Adorno, Georgy Luckás; así como a vindicar el cine de Resnais, Godard, Bresson, Jack Smith. Reflexionó de modo brillante sobre la fotografía, la enfermedad, la sexodiversidad, al tiempo que se reunía con estudiantes en las universidades o entrevistaba a destacados escritores, incluyendo a Jorge Luis Borges.

Susan Sontag

Llama la atención, por su carácter provocador, el título de una colección de ensayos de Susan Sontag, *Contra la interpretación,* donde justamente vulnera el principio de interpretar, aduciendo en su prólogo varias complejas razones. Primero, la idea de contenido comporta un proyecto permanente, nunca consumado, de interpretación; a la inversa, acercarse a la obra de arte con la intención de interpretarla supone que existe *algo* asimilable a la idea de contenido. Al reducir la obra de arte a su contenido para luego interpretar *aquello*, domesticamos la obra de arte volviéndola manejable. Es decir, la literatura y el arte no pueden ser convertidos en *otra cosa*. La alegorización a la que un George Lukács, por ejemplo, pretende reducir buena parte de los escritores modernos —ya antes referida— (como Kafka, Ionesco, Joyce, Beckett, Faulkner, Rilke, Gide) solo a traumas de conciencia o a metáforas de alienación del hombre, o sátiras a la burocracia o el poder, implica un reduccionismo interpretativo que puede ser peligroso. Muchas de estas ideas de Sontag pueden aplicarse tanto a la pintura como al cine, y constituyen una rebelde huida de la interpretación por parte de una joven genial de treinta y un años, que se siente compenetrada con el arte

y la literatura de su tiempo, requiriendo de ideas distintas para acercarse a las obras. Es cierto que en cada ensayo por separado hay mayor alcance de opiniones en la revisión de autores y fenómenos. Pero concuerdo plenamente con Sontag cuando ella afirma que la función de la crítica debiera consistir en mostrar *cómo es lo que es*, incluso *qué es lo que es*, pero nunca mostrar *qué significa*. Otro libro de ensayos suyo, *Cuestión de énfasis*, nos pone en contacto con algunas de las mayores figuras del siglo veinte: Roland Barthes, Robert Walser, Witold Gombrowicz, Jorge Luis Borges, Danilo Kis, Joseph Brodsky, Glenway Wescott o W. G. Sebald, aunque también hay admirables textos sobre cine y viajes a países en guerra. Me atrapan los ensayos de Susan porque ellos implican ciertamente una filosofía, la mirada de una mujer delicada pero exigente, crítica pero llena de una gran comprensión humana. No sabría si darle el nombre de nueva filósofa ni si a ella le hubiese gustado, pero creo que lo merece en el contexto de este ensayo. Veamos parte de su espíritu crítico en este párrafo dedicado al cine:

> Parece como si el centenario del cine hubiera adoptado las fases de un ciclo vital: el nacimiento inevitable, la acumulación progresiva de gloria, y el inicio, durante el último decenio, de una decadencia ignominiosa e irreversible. Esto no quiere decir que no vayan a aparecer nuevas películas que susciten admiración. Pero no serán simples excepciones; ello es cierto en las grandes realizaciones de todo arte. Tendrán que ser heroicas transgresiones de las normas y prácticas actualmente vigentes por doquier en la producción cinematográfica del mundo capitalista y del aspirante al capitalismo: o lo que es lo mismo, de todas partes. Y las películas corrientes, las realizadas con meros

> fines de entretenimiento (es decir, comerciales) seguirán siendo pasmosamente necias; la inmensa mayoría ya fracasa de manera estrepitosa al atraer a ese público al que tan cínicamente van dirigidas. Mientras que la meta de una gran película es en la actualidad, más que nunca, conseguir un éxito único, el cine comercial se ha conformado con una política de realización ampulosa, manida, de una descarada arte combinatoria o recombinatoria, con la esperanza de reproducir los triunfos pretéritos. Toda obra que espera difundirse entre el mayor público posible está ideada como una suerte de versión. El cine, antaño proclamado, el arte del siglo XX, parece ahora, cuando el siglo termina desde el punto de vista numérico, un arte de decadencia. Pero acaso lo que ha terminado no sea el cine, sino solo la cinefilia, ese tipo de amor instintivo que el cine inspiraba. (*Cuestión de énfasis*, 2001).

No menos lúcidas resultan sus ideas sobre la poesía moderna y su relación con la prosa y la novela:

> En el siglo XX, la escritura de poemas tiende a ser la distracción juvenil del prosista (Joyce, Beckett, Nabokov…) o una actividad ejercida con la mano izquierda (Borges, Updike…). Ser poeta es presuntamente más que escribir poesía, incluso poesía excepcional: Lawrence y Brecht, quienes escribieron grandes poemas, no son tenidos por lo general por poetas de excepción. Ser poeta es definirse, y persistir en seguir siendo (a pesar de todo) solo poeta. Así, Thomas Hardy, que fuera considerado por todos ejemplo literario en el siglo XX en cuanto prosista excepcional y también gran poeta, renunció a la novela para así escribir poesía. (Hardy dejó de ser prosista. Se convirtió en poeta).

En este sentido, el concepto romántico de poeta, el que sostiene la máxima relación con la poesía, ha prevalecido, y no solo entre los escritores rusos modernos.

Sin embargo, hay una excepción en la crítica. El poeta que también ejerce el ensayo crítico con maestría no pierde su condición; de Blok a Brodsky, la mayoría de los poetas rusos destacados han escrito espléndida prosa crítica. De hecho, la mayoría de los críticos en verdad influyentes, desde la época romántica, han sido poetas: Coleridge, Baudelaire, Valery, Eliot. Que casi nunca se inventen otras formas de la prosa revela una profunda diferencia con el período romántico. Un Goethe, un Pushkin o un Leopardi, que escribieron poesía y prosa (no crítica) excepcionales, no parecían excéntricos o presuntuosos. Sin embargo, la divergencia en los modelos de prosa en las sucesivas generaciones literarias —el surgimiento de una tradición minoritaria de prosa «artística», el dominio de la prosa inculta o pseudoculta— ha hecho que semejante hazaña sea mucho más anómala. En realidad, los límites de la prosa y la poesía se han vuelto mucho más difusos, unificados por el *ethos* maximalista del propio artista moderno: crear una obra que alcance sus propios extremos. La pauta que parece harto adecuada a la poesía lírica, y según la cual los poemas son tenidos por artefactos lingüísticos a los que nada puede añadirse, hoy influye en casi todo lo propiamente moderno de la prosa. Justo porque la prosa, desde Flaubert, ha pretendido algo de la intensidad, la velocidad y la inevitabilidad léxica de la poesía, parece haber una mayor urgencia de afianzar el sistema bipartidista de

la literatura, distinguir la prosa de la poesía, y oponerlas. (*Cuestión de énfasis*, 2001).

Así como Susan Sontag, surgió una generación de poetas, narradores y filósofos que se dedicó a leer con atención los escritores existencialistas y a los poetas *beatniks*, a ver las películas de la *nouvelle vague* francesa, a escuchar el jazz y el blues de manera más detenida, como una música de resistencia donde también hay una rotunda carga emocional e intelectual que se enfrentó por años —y con desventaja— a la música blanca llamada clásica, hasta que logró ser aceptada internacionalmente, teniendo a París como una de las ciudades que más la celebraron. Los trovadores y los nuevos novelistas latinoamericanos hicieron eclosión en aquellos años, aunque muchos de ellos habían surgido en la década anterior, hasta que en mayo de 1968, en pleno París, un movimiento estudiantil y universitario se dio cita para gritar sus consignas contra la guerra, el consumismo y la barbarie capitalista, con inmediata repercusión en jóvenes de todo el mundo. Surgieron el arte camp, la poesía *undergorund*, el *Mersey sound*, la nueva ola, el pop art y la música pop, los *hippies*, la antipoesía, el teatro del absurdo, el minimalismo, el arte sucio, la novela experimental, los trovadores comprometidos, la canción necesaria.

Nuevo filosofar

Surgió una nueva vertiente en la filosofía como respuesta al consumismo voraz y a la felicidad electrodoméstica: la ecología como protección a la cadena de vida en el planeta, que constituyó una nueva preocupación para pensadores de todo el mundo, entre los cuales destaca el francés Edgar Morin, creador de la filosofía compleja. Morin pone énfasis en esta necesidad planetaria con argumentaciones novedosas, que deben escucharse. Se creó en el sentido señalado por Morin, en el siglo veinte, una corriente ecológica importante, sobre la que ha gravitado buena parte del pensamiento contemporáneo, y también el género narrativo de la ciencia ficción ha tenido una responsabilidad enorme en este sentido, con la formulación de las distopías o utopías negativas desarrolladas a partir de una reflexión contra el totalitarismo, la tecnocracia, el pensamiento único y el fascismo moderno, que se camufla bajo varias formas de militarismo y autoritarismo, para reprimir a los pueblos. La ciencia ficción resultó una crítica imaginativa del mal uso de la ciencia (justamente de una ciencia sin filosofía humana, que se solaza en sus propios descubrimientos cibernéticos) en la construcción de androides, robots, electrodomésticos, naves espaciales, drones y toda suerte

de aparatos que pronto pasan a convertirse en chatarra cibernética, basura depositada en el seno de los paisajes tecnológicos, todo lo cual comporta una reflexión profunda acerca de la ciencia, la tecnocracia y la política.

Vamos entrando en la tercera década del siglo veintiuno y los problemas de superpoblación, polución y cambio climático se han agudizado. En distintas partes del mundo se han organizado asambleas, foros, marchas y grandes concentraciones de personas en protesta, pero ello no ha sido suficiente, aunque constituya un tema álgido para la filosofía de nuestro tiempo, pues se trata de un problema planetario que reclama todo nuestro interés y nuestro accionar. Estas formas de reflexión toman a su vez parte de un nuevo humanismo que debe surgir en la mente y la conciencia de nuestros filósofos, que no solo deben estar en universidades sino permanecer vigilantes de la sabiduría popular y tradicional, una sabiduría basada en buena parte de la espiritualidad y en los sentimientos nobles, en los saberes populares y las intuiciones colectivas, de donde provienen los más de estos hombres sabios y sensatos que pueden convertirse en los mejores consejeros de la humanidad.

La filosofía debería ser parte, pues, de todas las instituciones y empresas; cada una de ellas debe responder a unos objetivos programáticos donde no solamente unos pocos se beneficien, sino que vaya en pos de una mayoría y de un medio ambiente sano. Si se mercantiliza a todas las profesiones incluyendo a las humanidades, el resultado será negativo, pues el bien que se iba a hacer se convierte en algo donde media el interés personal, y a su vez el dinero tiende a desfigurar los propósitos del bien social. El dinero es solo un símbolo de canje por un bien o servicio, no un fin en sí mismo. La propuesta no es eliminar el dinero, sino

darle el lugar que le corresponde. Esto que parece elemental no lo es en absoluto; es un asunto más bien complicado, porque atañe a un proceder ético individual que se proyecta en lo colectivo.

A la par de todo esto deberíamos tener una capacidad de organización para echar a andar los proyectos sociales y comunitarios, que nos permitan avanzar en un proyecto social más allá de la función del Estado. La izquierda latinoamericana se ha venido debilitando a causa de los mismos vicios presentes en la derecha. La institucionalidad se va corroyendo y ello se traduce en una burla a la ciudadanía. Mientras la izquierda no dé un completo ejemplo de honestidad y transparencia en el manejo de los recursos, va a ser muy difícil enderezar el camino para construir un mundo más justo. La justicia social debe ser garante de paz, y a su vez la paz puede brindarnos un poco más de felicidad.

Sobre este nuevo filosofar para la América Latina, siempre he creído que si no tomamos en cuenta el legado de las sociedades indígenas y las cosmovisiones de los pueblos originarios, de sus mitos, leyendas, símbolos e historias, nunca vamos a generar un pensamiento propio. Si nuestros programas educativos y libros de textos en la enseñanza básica y superior sólo refieren a los autores y pensadores modernos occidentales, siempre vamos a estar dando vueltas sobre lo mismo. Si no tomamos en cuenta a la *Pachamama* (Madre Tierra) como un sujeto y no un mero objeto del filosofar; de la *Suma Qamaña* (Vida Armoniosa) más allá de los conceptos modernos de desarrollo y progreso asociados al capitalismo mundial y luego global propugnados por la ideología neoliberal, siempre vamos a quedarnos en una medianía, que es la medianía del subdesarrollo (como pueblos tipificados del "Tercer Mundo") propugnada por el desarrollismo deliran-

te que sólo tiene como meta el crecimiento: un crecimiento amorfo que desemboca en lo irracional, pues actúa como si los bienes de la naturaleza fuesen infinitos y sólo estuviesen allí para ser adquiridos mediante el dinero (alimentando sobre todo la "economía de mercado"), dado que la modernidad o posmodernidad global sigue basada en la acumulación de capital financiero erigido a costa de la fuerza de trabajo de obreros, campesinos y trabajadores urbanos especializados, como técnicos, ingenieros o especialistas.

Aun más, a estas alturas en el siglo XXI hemos llegado a crear un nuevo tipo de trabajador auto-explotado, pues se trata de un auto-explotador de su propia empresa, como aquel que trabaja la mayor parte del día frente a su computador personal (PC) para poder salir airoso como trabajador independiente, creyendo que con ello va liberarse de un jefe o de un horario de trabajo, y no hace mas que luchar internamente contra si mismo, generándose en su interior un cansancio permanente, de modo que amo y esclavo aparecen en un solo sujeto, un sujeto que en el fondo no es sujeto sino un proyecto de ser que se auto-reforma aislándose de la comunidad o la sociedad de modo que su yo íntimo se somete a limitaciones internas de auto-control compulsivo, y así aparece la idea de trabajo agotador generado por la individualidad egoísta del si mismo.

Este nuevo individuo que sufre un nuevo tipo de alienación aparece como producto del trabajo generado por la cibernética el siglo XXI y las redes sociales que avanzan a una velocidad vertiginosa, dejando atrás a la radio y la televisión. Estas redes también han mediatizado el trabajo intelectual, haciendo creer a los usuarios (lectores, clientes, asociados,

amigos) que estos mensajes son mas eficaces que los del libro o los mensajes complejos de la filosofía y el arte; han hecho parecer al libro en desventaja con respecto a los medios digitales, para intentar vaciarlos de contenidos profundos y presentarlos como aburridos o fatigosos; lo cual nos obliga a repensar un nuevo modo de filosofar más allá de los prototipos, modelos e instrumentos impuestos por la aceleración de la técnica en la modernidad global del siglo XXI, con la anuencia de empresas mediáticas y los grandes capitales.

Por otra parte, no podemos seguir haciendo críticas a la filosofía moderna con las mismas herramientas conceptuales y las mismas categorías de la filosofía moderna, con lo cual sólo lograríamos crear nuevas categorías que se reciclan interminablemente mediante obras teóricas que no tienen aplicación en la realidad, es decir, que no conllevan a una praxis transformadora en un mundo que vive actualmente un colapso global, una pandemia, una crisis de cambio climático con sequías, olas de calor, tormentas, ciclones y contaminación de aguas y aire, y que clama por una necesidad urgente de cooperación mundial en medio de la pandemia de un virus letal y demás virus ideológicos, noticias falsas, teorías conspirativas y explosiones de racismo; una sociedad que clama por un cambio radical más allá del modelo de Estado-Nación donde estamos inmersos y necesitados de un nuevo orden, un cambio radical alejado de la hipócrita noción de "nueva normalidad", una crisis que nos pone a pensar sobre nuestros modos de convivencia societaria. Un cambio que vaya más allá del rótulo socialista o comunista, sino que investigue en la capacidad de solidaridad del ser humano con su semejante, la naturaleza, la tierra, los elementos y los animales.

Filosofar en el norte: Emerson

El gigantismo ideológico de los Estados Unidos con frecuencia ha impedido ver la magnitud de su cultura y su filosofía. Las expresiones mediáticas, la política neoliberal, la publicidad compulsiva, la cultura de masas y la exacerbación de la mercancía han ocultado la densidad conceptual de las obras filosóficas de ese país. Pongo en este caso el ejemplo de la obra de Ralph Waldo Emerson, quien para Estados Unidos es un fundador, una especie de Platón norteamericano. No es de ningún modo un idealista y no busca trascender sino que se alimenta de la experiencia que remarca la presencia de un yo sapiencial, con mucho de existencial, dotado de una capacidad oratoria íntima que le sirvió para comunicarse con el amplio público que oía sus conferencias a todo lo largo y ancho de su país. Abandonó su profesión de pastor para abrigarse en el dios que había en su interior; su visión se asemeja más a lo cósmico que a lo caótico; nunca se aísla. Siempre se da a la multitud reflexionando sobre la naturaleza del poder del individuo y dotándolo de confianza en sí mismo, como advertimos en el siguiente párrafo.

> Día tras día los hechos capitales de la vida humana se ocultan a nuestros ojos. De repente se levanta la niebla y

> los revela, y pensamos en cuántos buenos momentos han desaparecido, y en que podríamos haberlos conservado de poder intuir todas estas cosas. De repente hay una cuesta en el camino y vemos la cadena montañosa y las cumbres, que todo el año habíamos tenido igual de cerca, pero sin que les prestáramos atención. Pero todas estas alternancias tienen su orden y algo tenemos que ver en nuestra diversa fortuna. Si la vida parece una sucesión de sueños, también en los sueños hay justicia poética. Las visiones de los hombres buenos son buenas; es la voluntad indisciplinada la que se ve azotada con malos pensamientos y mala suerte. Cuando quebrantamos las leyes, perdemos el control de la realidad fundamental. Como enfermos de hospital, simplemente cambiamos de una cama a otra, de una locura a otra; no puede significar gran cosa lo que les pase a esos desgraciados —criaturas quejumbrosas, estúpidas, comatosas— que llevan de cama en cama, de la nada de la vida a la nada de la muerte. (*La conducta de la vida*, 1860).

En *La conducta de la vida,* una de sus obras mejores, sostiene que el poder y la libertad personales, tanto como los recursos de la naturaleza, exigen mucho de las facultades de los ciudadanos y revelan, a lo menos, un nacionalismo cultural positivo. *En la medida en que un hombre piensa, es libre,* nos dice. Esa confianza en sí mismo parece haber dejado huella en la poesía de Whitman, en los relatos de Hawthorne y de Melville y en la filosofía pragmática de William James, padre del empirismo radical, cuyo radio de acción en la filosofía moderna es más penetrante de lo que puede suponerse, pues influyó en Bergson, Nietzsche, Heidegger, Unamuno, Santayana y Sartre, con quienes comparte la condición de ser un extraordinario escritor. Su hermano, Hen-

ry James, fue un soberbio novelista y narrador de historias fantasmagóricas, de quien se ha dicho que es un novelista filósofo; mientras que de William se ha dicho que es un filósofo novelista, sin que ello le reste rigor a planteamientos que llegan a rozar incluso terrenos psicológicos profundos (como hizo luego Freud), y hasta abordar una cierta filosofía de la religión, por lo cual su influjo puede llegar a ser más complejo.

Thoreau

Un pensador del siglo diecinueve que tuvo mucha influencia durante los años sesenta del siglo veinte y fue retomado por el movimiento contracultural y preservacionista en Estados Unidos fue Henry David Thoreau, quien había vivido alejado en un bosque en Concord, Massachusetts, donde compartió sus inclinaciones naturalistas viviendo al aire libre entre pájaros, flores, bosques, tocando la flauta, meditando y escribiendo. Estudió en academias de Concord y Harvard lenguas clásicas, francés, italiano, español, matemáticas, literatura, incluyendo la hindú y la oriental. Fundó con su hermano John una escuela privada; se dice que ambos se enamoraron de la misma mujer (Ellen Sewall) y compartieron enseñanzas familiares y filosóficas. Henry David también tuvo una estrecha colaboración con Ralph Waldo Emerson, con quien trabajó un tiempo acompañándolo en sus conferencias en otros estados y colaborando con ensayos y poemas en un periódico dirigido por Emerson (*The Dial*), siendo también tutor de los hijos de Emerson y amigo de su familia; pero luego regresó a Concord donde ayudó a su padre a establecer una fábrica de lápices y de materiales educativos, dando inicio a un proyecto de vida comunitaria y de economía sustentable, donde

lo visitaban amigos, discípulos y escritores. Hizo una cabaña con sus propias manos, cultivó y fundó comunidades agrarias complementadas con la enseñanza de la filosofía; en una ocasión el gobierno lo obligó a pagar impuestos, él se rehusó a hacerlo y fue multado y hecho preso. También se negó a pagar cinco dólares por un diploma acreditativo que no tenía ningún valor académico. Entonces escribió *Desobediencia civil*, que fue publicada en 1849. Luego trabajó en un proyecto botánico y se fue a los bosques de Maine, a estar cada vez más cerca de la naturaleza.

El mejor gobierno es el que gobierna menos, había dicho, pensando que los gobiernos incapacitan a muchos hombres, para dejarlos luego a la deriva, solos consigo mismos: Thoreau se oponía a la maquinaria del Estado y se resistía a las distintas formas de tiranía del poder estatal; sus ideas estaban tan firmemente expresadas que fueron ganando prestigio internacional, al punto que Mahatma Gandhi declaró que los escritos de Thoreau lo habían influido para su lucha por la libertad espiritual y política de la India.

Los diarios de *Una semana en Concord* han servido de referentes para proyectos de autorrealización individual y para enriquecer el espíritu a través de la lectura, la crítica, la poesía, los mitos y la historia, y constituyen a su vez la forma y el trasfondo de la filosofía de Thoreau, basada en la libre elección del vivir en medio de un paisaje natural, sin la intervención de dogmas ni de religiones, como bien lo expuso en su obra maestra *Walden o la vida en los bosques,* publicada en 1854, donde se halla presente una articulación orgánica de la experiencia personal, aboga por una vida sin lastres y una economía fundamentada en el trabajo; todo ello puede servir para la libertad y para procurar la felicidad, si obedecemos las leyes universales de la naturaleza.

Thoreau escribió poemas de tono meditativo y metafísico. Hay una elegía a su hermano John, (que murió en sus brazos víctima del tétano) que es uno de sus mejores trabajos líricos. Su prosa, rica y profunda, ha sido consideraba clásica en Estados Unidos, marcada por un especial tono individual (el novelista Henry Miller escribió que Thoreau es «lo más raro que se pueda encontrar sobre la capa de la tierra: es un individuo», y el poeta Robert Frost dijo que «supera todo lo que hemos tenido en América») y tenida como ejemplo para quienes resisten o disienten del Estado en diversas partes del mundo, incluyendo a grandes escritores como León Tolstoi, estadistas como Gandhi y organizaciones políticas como el Partido Laborista Inglés. Su posición ante las coerciones del Estado y su especial anarquismo le han convertido en un punto de referencia importante del filosofar en el norte, para el mundo. Veamos unos párrafos de su obra capital:

> ¡Qué de pobres almas inmortales he visto sofocadas y exhaustas sobre esta carga, arrastrándose por el camino de la vida con un granero de veinticinco metros por quince a cuestas, sin tiempo de limpiar, siquiera por encima, sus ancianos establos, y con cien acres para labranza, siega, pastos, y aun bosque!
>
> Quienes nada tienen, y por no tener se hallan libres de pechar con tanto impedimento heredado, encuentran ya suficiente ardua la tarea de someter y cultivar su legado de carne.
>
> Pero el hombre trabaja bajo engaño, y pronto abona la tierra con lo mejor de su persona. Por falaz destino, comúnmente llamado necesidad, se ocupa en acumular tesoros, como dice un viejo libro, que la polilla y la herrumbre

echarán a perder y los ladrones saquearán. Que una vida así es de necios, lo comprenderá llegado a su final, si no antes. Se cuenta que Decaulion y Pirra hicieron hombres y mujeres lanzando piedras al azar por encima de sus cabezas: *De ahí nuestro recio temple. / hecho al dolor y a la brega, y / prueba sobrada de nuestra roqueña estirpe.*

Y en eso acaba la obediencia ciega a un desatinado oráculo que hacía lanzar piedras sin reparar en donde caían. La mayoría de los hombres, incluso en este país relativamente libre, se afanan tanto por los puros artificios e innecesarias labores de la vida, que no les queda tiempo para cosechar sus mejores frutos. De tanto trabajar, los dedos se les han vuelto torpes y demasiado temblorosos. Realmente, el jornalero carece día tras día de respiro que dedicar a su integridad; no puede permitirse el lujo de trabar relación con los demás porque su trabajo se depreciaría en el mercado. No le queda otra cosa que convertirse en máquina ¿Cómo puede recordar su ignorancia —condición que le exige su crecimiento— quien tan a menudo tiene que usar de sus conocimientos? (*Walden o la vida en los bosques*, 1854).

Santayana

Hay en Estados Unidos un filósofo del que casi nadie se acuerda hoy: George Santayana. Quizá porque nació en España en 1863 y fue llevado a los ocho años al país del norte donde estudió filosofía en Harvard, permaneciendo allá como profesor hasta los cuarenta y ocho años para luego regresarse a Europa, repelido por el puritanismo estadounidense, a partir de lo cual produjo su única novela en forma de memorias, *El último puritano*. Su filosofía está muy permeada de literatura y rehúye cualquier terminología categorial extrema. Sus obras más importantes son quizá su extenso alegato sobre el pragmatismo *Vida de la razón* y *Los dominios del ser*; ambas forman parte de un materialismo atípico (nada parecido al de Marx) que considera al pensamiento y a las emociones como emanadas de la materia. Pone énfasis en contextualizar los impulsos animales, mientras sostiene que la voluntad nos conduciría a la paz o a las satisfacciones de la mente. El dogma religioso no es posible para Santayana si no hay poesía en él, pues este se haya modelado por la imaginación y retenido por su poder. Posiblemente su obra maestra sean los cuatro volúmenes de *Los dominios del ser*, editado en 1940, donde nos argumenta que aun cuando nuestros pensamientos

estén controlados por el cerebro, no así ocurre con los objetos, pues estos son esencias en términos de que cada uno de ellos cubre cada cualidad y relación, de las cuales nos resguardamos. En el proceso de percibir algunas de estas esencias, —para existir el objeto ante nosotros— y si tenemos suerte, nuestras percepciones serán «verdaderas» aunque no estemos del todo seguros de ello. En el fondo, Santayana propone un nuevo escepticismo, y sostiene que el conocimiento descansa en una especie de «fe animal».

En su obra *El egotismo en la filosofía alemana* critica al idealismo por pensar que esta tendencia del pensamiento contribuyó a la arrogancia alemana durante la Primera Guerra Mundial, e insiste en el tema político en su obra *Dominación y poderes*, donde sostiene que no hay una vía nacional única para solucionar los conflictos, hablando desdeñosamente de las funciones y poderes reales de las Naciones Unidas. Sus análisis del carácter de lo nacional fueron muy penetrantes. En su ensayo *Carácter y opinión de los Estados Unidos* realiza unos retratos cáusticos de William James, quien fue su maestro, y en sus *Soliloquios en Inglaterra* hace un tributo al temperamento inglés. Su profusa obra comprende *Interpretaciones de poesía y religión* (ensayos sobre Browning y Emerson) y en *Tres poetas filosóficos* se hallan estudios sobre Lucrecio, Dante y Goethe; mientras en *Vientos de doctrina* incluye interpretaciones sobre Bertrand Russell y Shelley, entre otros.

Con una obra tan densa, bastaría para considerar a Santayana no solo uno de los más sobresalientes filósofos de Estados Unidos, sino del mundo occidental, aunque creo que no ha sido bien valorado hoy. Es un escéptico con mucho de poeta y novelista (géneros donde también publicó obra considerable); le concedió un supremo valor al hecho estético como parte fundamen-

tal del proceso de filosofar, cuando nos dice que todos los valores son, en cierto modo, estéticos y que *sentir la belleza es mejor que comprender cómo llegamos a sentirla;* pues ella prodiga *un placer que puede ser considerado la cualidad misma de una cosa.* Pero la idea que más me gusta de Santayana es aquella que nos dice que las estructuras de la ciencia, de la filosofía y de la religión son en verdad un producto de la imaginación, llegando al extremo de afirmar que *las ciencias son sueños abstractos* y que la historia y la naturaleza son apenas nociones que captamos a través de imágenes, como si fuesen esencias. Otra idea de Santayana es la de *fe animal*, la cual tiende un puente entre el campo de la imaginación y aquello que no se puede conocer. Hay otra expresión célebre de Santayana que nos habla de una *realidad emboscada,* aludiendo al sentido de una existencia en acción, ideas que no fueron ni han sido suficientemente valoradas en un país preocupado en la organización social y en cuestiones de conducta práctica, más que abocado a asuntos ontológicos. Vivió sus años postreros recluido en un monasterio en Roma, donde recibía a amigos como Bertrand Russell, Edmund Wilson, Robert Lowell y Gore Vidal y desde donde mantuvo una intensa correspondencia con personalidades de todo el mundo, hasta morir allí en 1952. Santayana tiene lectores cualitativos que saben comprenderlo, pues si algo ha mostrado el desmesurado énfasis de la razón positivista en Estados Unidos es el de haberse valido de una tecnología que pasó de procurar un progreso material sin precedentes, a conformar un aparato de destrucción bélica sorprendente, que ha fagocitado la membrana social de la economía y de la sociedad norteamericana. La obra y vida de Santayana expresan, justamente, el conflicto cultural entre Europa y los Estados Unidos en épocas de guerra.

Habría que agregar que el término *pragmatismo* ha degenerado mucho hoy en día, pues se confunde con el practicismo o el utilitarismo con el tener un control absoluto sobre las cosas del mundo material, cuestión que es imposible pero parece dominar las mentes de muchos políticos de los Estados Unidos en el siglo veinte y veintiuno. El pragmatismo de James fue tan revolucionario en su momento que influyó al mismo Nietzsche, con la diferencia en un detalle: la serenidad del escritor estadounidense era evidente, sobre la obsesión antihistórica de Nietzsche que terminó por hundirlo en la locura. En cierto modo, Nietzsche es un filósofo del desasosiego. En cambio, el poeta Walt Whitman, quien mejor absorbe el legado de Emerson, tiene una confianza en sí mismo casi frenética. Ese frenesí de Whitman es justamente uno de los rasgos esenciales de la poesía moderna, que en cierto modo queda fundada con *Hojas de hierba* en 1855; mientras dos años después se publican en París *Las flores del mal* de Charles Baudelaire en 1857. Si creemos en felices coincidencias cronológicas debemos admitir las correspondencias extrañas entre unas hojas herbáceas y unas flores malditas para entender el espíritu moderno, sobre todo cuando Baudelaire y Whitman ni siquiera sabían el uno del otro. Cuando Whitman escribe *Me celebro y me canto a mí mismo* y que cada poro de su cuerpo es nuestro también, está en cierto modo fundando el espíritu moderno y egocéntrico de la poesía de su país, así como Baudelaire fundó con el suyo desde París el espíritu mundano, oscuro y riesgoso que cubre toda su aventura poética.

Modernidad, posmodernidad y ciencia ficción

Ya que hemos hecho referencia al fenómeno de la modernidad, tendríamos que indagar un poco más en su naturaleza cambiante, hasta volverse una suerte de mito negativo: la modernidad sufre de una permanente metamorfosis y se convierte en sinónimo de avance, progreso, éxito, belleza, triunfo; cuando se le asocia directamente a la ciencia como panacea en sí misma, se vuelve narcisismo, egocentrismo, vanidad o autosuficiencia; es decir, se convierte en un verdadero monstruo de individuación. El mito moderno del progreso arrasa con todo. Por ello mismo le salen al paso la fe, la esperanza, la caridad, el amor, transmutados en moral o espiritualidad. Lo engulle todo hacia su centro: arte moderno, literatura moderna, filosofía moderna, comportamiento moderno. ¿Qué significan exactamente? A veces se la mira como actitud desprejuiciada, de desenfado existencial, naturalidad en el comportamiento, ruptura de prejuicios, tolerancia para aceptar las diferencias, pluralismo, etc. Lo moderno se asume casi instantáneamente como un signo de avance. El Estado moderno, el parlamento moderno, la institución moderna; ¿a qué han apuntado y apuntan?

Desde finales del siglo veinte y comienzos del veintiuno la modernidad, al sufrir una crítica natural por parte de la postmodernidad, reveló parte de sus debilidades o flaquezas. Es decir, hay una confusión entre modernidad y modernización, pues bajo el pretexto de realizar los fines de una modernidad plena de democracia, libertad o bienestar, se suele practicar antes una razón carente de racionalidad (una contradicción) cuyo fin crece de manera incontrolable creando consecuencias perversas basadas en una modernización que se aleja de los principios normativos de la modernidad, tal y como en el siglo diecinueve la modernización creó su imagen de sociedad industrial avanzada disolviendo la sociedad agraria, suplantándola con máquinas, y en este continuo ir hacia adelante, la modernidad origina una configuración social desbocada, que puede arrasar con iniciativas ciudadanas que bien pueden aspirar a un control del cambio climático, a los recortes salariales, a la privatización de bienes y servicios, a la violencia contra la mujer o los sexodiversos, etc. Mientras, la ciencia hace lo suyo en el ámbito de las aplicaciones científicas a los medios electrónicos, para usarlos como dispositivos de espionaje cibernético de invasión a la privacidad, o a la creación de noticias adulteradas previamente montadas digitalmente, conocidas con el nombre de falsos positivos (*fake news*). El filósofo alemán Ulrich Beck ha creado la categoría de *riesgo* aplicada a la sociedad para explicitar estos detalles de una sociedad modernizada que acarrea consecuencias colaterales latentes, y una de ellas es precisamente la de desligar al ser humano de sus necesidades espirituales o religiosas, aunque el medio del que provee esa sociedad modernizada se reduce a una oferta interminable de productos «hechos» que se pueden consumir rápido. Hay un borde invisible, un extremo en el cual vive la sociedad modernizada del consumo interactivo que, al mismo tiempo, diluye la ética o

la espiritualidad en un océano de ofertas y demandas que oscilan entre el buen gusto y el placer, el hedonismo y el triunfo, el goce y el orgasmo. Mientras, la llamada por Beck *sociedad del riesgo* se estructura en torno a la producción, distribución y división de los riesgos (ecológicos, ambientales, sociales, criminales) que conlleva la modernización industrial.

La idea de postmodernidad también está asociada al posestructuralismo y al poshumanismo, así como a la idea de hiperrealidad, que desde los años sesenta del siglo veinte vino a actualizarse a partir de varios teóricos académicos franceses como Lévy-Strauss, Roland Barthes, Gilles Deleuze, Maurice Blanchot, Julia Kristeva, Jean Baudrillard o Michel Foucault, a quienes se agregaron después Lyotard, Guatari y Vattimo, entre otros. El discurso posmoderno a veces toma elementos de los grandes críticos de la modernidad —como Nietzsche, Freud, Marx— para tejer una crítica, llamada por Jacques Derrida *logocentrismo* (primacía de la razón occidental) donde también anidan la preponderancia de lo masculino (patriarcado, autoritarismo, machismo) y descree de las dicotomías maniqueístas de Occidente, provenientes en su mayoría de la Ilustración, o basadas en la razón kantiana.

Barthes

Vale la pena detenerse un poco en un estructuralista *sui generis* como Roland Barthes, quien puede ser considerado un filósofo del lenguaje, o más exactamente, de la escritura. Como sabemos, la semántica moderna absorbió la vieja ciencia del lenguaje que conocemos con el nombre de filología para llevarla al grado de lingüística —de la mano de Ferdinand de Saussure— luego complementada por los estructuralistas con la ciencia de la semiología; pero Barthes va aún más allá cuando realiza sus hallazgos agrupando sus escritos en *El grado cero de la escritura*. Se dispone a escribir ensayos breves, agudos, expositivos, llenos de exuberantes neologismos que acarrean conceptos a la manera aforística. Se trata de una sensibilidad distinta basada en el gusto subjetivo. Negado a crear sistemas o a ejercer cualquier autoridad, Barthes prefiere considerarse un *amateur* (de *amador*), un aficionado que se solaza en las libertades del goce, con lo cual construye el concepto de *placer del texto*, para luego considerar aspectos insólitos de la obra literaria. Se complació en buscar obras «raras» o marginales para centrar en ellas su investigación y se negó a las clasificaciones del tipo *literatura mayor-literatura menor,* o de autores canónicos o no canónicos; para él lo significativo era el *texto* mismo y lo que expresa la escritura de ese

texto. Las paradojas y los epigramas son formas usuales en él, así como la hipérbole, con lo cual se acerca a una especie de poética del pensamiento; pero también a los mitos (*Mitologías*); en su defensa de la brevedad y su cercanía con el haikú, la cita, el minicuento o el detalle, armando con ellos una estética subversiva. Su gusto por la cita lo lleva a escribir *S/Z* en 1970 a partir de una obra de Balzac (*Sarracine*) y aún más, se atreve a hacer una biografía de sí mismo con el título de *Roland Barthes*, todo ello sembrado en el espíritu de negarse a entrar en los formatos imperantes, y en este sentido su obra rechaza el ingreso a la ley y al poder, y por supuesto propicia el abandono del argumento lineal de la historia, apartándose de los discursos convencionales (capítulos, párrafos, puntuación) para optar por otras estrategias narrativas fundadas en la sorpresa, el monólogo interior, en fracturas que posibiliten sus *Fragmentos de un discurso amoroso*. Se percibe pues en Barthes una sinceridad placentera, un disfrute en las contradicciones, una supresión del equilibrio y de los géneros; todo en él parece convertirse en escritura gozosa, aunque en el fondo conlleva una poderosa crítica a los registros del estilo monumental, a la pedantería de los sistemas. Lateralmente corrosivo, enfila su batería contra Sartre (a quien admira) y a su obsesión por el compromiso, que, según él, redujo la literatura a lo político. En fin, para Barthes la obra es sobre todo lenguaje, donde van cifradas la sabiduría y la filosofía. Porque la filosofía moderna, preciso es decirlo, es sobre todo la coronación de un lenguaje radical o, mejor dicho, de varios lenguajes extremos que se concentran hasta alcanzar un grado cero.

Se aleja así Barthes de la confrontación directa, de la polarización a la que estamos acostumbrados. En todo caso, para muchos de nosotros, Barthes fue un renovador del lenguaje, un

antihistoricista asistemático que entronca claramente con la tradición de Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche. Un poeta que nunca escribió poesía.

Ideas posmodernas recicladas

De las relaciones de poder político y económico surgen en la posmodernidad nuevos conceptos de unidad, totalidad, emancipación, desconfianza de lo omniabarcante o de la compulsión de la novedad permanente, negándose por supuesto a concebir la historia como un valor universal. La racionalidad técnica también está cuestionada en la postmodernidad, mientras opta por la ecología, la multiplicidad y la diversidad. Cuando se habla de poshumanismo se habla de la superación del humanismo clásico, aclarando las limitaciones de la inteligencia humana, y haciendo una crítica al control tecnológico de la propia evolución biológica presente; por ejemplo, de la ingeniería genética y la clonación, y en este poshumanismo hay muchos puntos de contacto con la ciencia ficción y la futurología, como se ha podido comprobar en el nuevo paisaje tecnológico controlado por las mal llamadas redes sociales (instrumentos de comunicación): internet, teléfonos inteligentes, Instagram, Facebook, etc. que a su vez están conformando un nuevo prototipo humano. Al mismo tiempo, desde la hiperrealidad se remarca la incapacidad que tiene hoy la conciencia para distinguir la realidad de la fantasía, como bien han observado Umberto Eco y Jean Baudrillard. Hoy

por hoy hemos constatado cómo la tecnología digital ha creado realidades paralelas independientes de nosotros, que se admiten como verosímiles y son creadas por redes, aparatos, dispositivos diseñados como nuevos objetos que constituyen bienes de consumo con un *valor de signo*, más allá del *valor de cambio* (Marx le había contrapuesto el *valor de uso*) un valor que, no conforme con el poder de distorsión que contiene, intenta ser medio ideológico en sí mismo y crear una plusvalía alienadora que termina por sustituir las realidades humanas intrínsecas.

La popularidad y recepción crítica de la ciencia ficción y el microrrelato han tenido una relación muy significativa con la filosofía, ya que efectúan una crítica a la sociedad tecnológica a través de argumentos posmodernos y a la vez hacen una crítica a la literatura tradicional (la novela, sobre todo) realista y hacia los verismos sociales herederos del positivismo y los maniqueísmos del tipo civilización/barbarie, modernidad/atraso, conciencia/inconsciencia, viejo/nuevo, etc. Utilizan recursos como el humor, el absurdo, lo onírico, las representaciones psíquicas y los estados límite que bien pueden servir de vehículos para mostrar la crudeza y el vacío del mundo contemporáneo, y en ello puede ir implícita una nueva filosofía inventiva, expresada a través de recursos literarios o cinematográficos.

Un filósofo actual, Slajov Zizek, realiza una brillante propuesta mediante una mixtura entre Freud y Marx para hacer sus argumentaciones osadas y nuevas, poniendo ejemplos del cine (del mejor cine, de los considerados ya clásicos del género) para agilizar su discurso, que ha tenido mucha popularidad en los últimos años, tanto en sus libros —traducidos a varios idiomas— como en sus conferencias en universidades de todo el mundo,

los cuales han servido para remozar el papel de la filosofía en el mundo de hoy.

Otro elemento de la llamada postmodernidad es el asunto de los medios masivos de comunicación, los llamados *mass media* y ahora «redes sociales» y sus respectivos aparatos. Las aplicaciones que se han implantado en los dispositivos telefónicos no son sino medios de comunicarse, pues una red auténticamente social es, en todo caso, una reunión de personas en una sala, una clase presencial, un congreso, una comunidad, un grupo humano interactuando. Los teléfonos, al ofrecer un número exagerado de opciones (computador, grabador, cámara, tv, reproductor de sonido, formato de lectura, diario digital) mantiene al usuario la mayor parte del día volcado sobre el aparato, de modo que este se ha vuelto omnipresente y hasta sea presentado con características humanas (inteligente) modificando el comportamiento humano, permitiendo también el rápido acceso al hurto, crimen, prostitución, secuestros o pornografía, y han llevado a muchos seres humanos a un onanismo autocomplaciente, narcisista o egotista. Así, la realidad virtual tiende a sustituir —de modo ideológico— a la realidad presencial.

La cultura de masas no es cultura popular proveniente de la calle, del riesgo y de los espacios abiertos, el asombro o el azar, contrapuesta a la cultura segura, estática, resguardada, de los espacios cerrados, que es la cultura de élite o burguesa. A través de los nuevos medios nos informamos pero no necesariamente nos formamos. En vez de ligarnos al pueblo, a sus mitos, dioses o historias, cantares o relatos, nos desligamos de él y esto nos va alejando también de muchas verdades. La observación directa de los fenómenos nos puede brindar más claves para desentrañar nuevos misterios o enigmas, problemas o conflictos. Pareciera

que en lugar de estar acercándonos a las verdades esenciales nos estamos alejando de ellas, y que por esto estamos obligados a refundar las visiones hacia las cosas o los seres, los fenómenos y los conceptos, hacia los pensamientos o sentimientos.

Adenda. Filosofía y religión

El asunto de la filosofía y la religión es bastante delicado. No se trata, en este caso, de sustituir una con la otra, como se hizo con la teología cuando esta pretendió cumplir los roles de la filosofía. Como sabemos, la religión no va en busca del logos, sino ascender a la iluminación o la revelación ante los dioses, pues ellos mismos encarnarían el conocimiento o serían depositarios de la verdad, una verdad que se conoce por la fe, en este caso vínculo mayor para ascender hacia el éxtasis. Justamente, en la filosofía moderna existe una relación muy distinta entre el ser humano y los dioses, puesto que el hombre toma o pretende tomar el lugar que antes habían ocupado los dioses o la naturaleza, acudiendo a otros instrumentos, técnicas, valores, ciencias, procedimientos que operan independientemente de lo religioso, dando lugar a nuevos símbolos de poder, clase social, instituciones, edificios, propiedades, villas, clubes, nacionalidades, ideologías o patrones sociales que fungen de representaciones o arquetipos, y crean una suerte de nuevo politeísmo.

La modernidad funda una serie de elementos normativos, artísticos o éticos para idear otros modos de acercarse al logos, como bien lo hemos visto en filósofos axiales de la modernidad

como Kant y Hegel, luego refutados por Marx, Schopenhauer o Nietzsche quienes cuestionaron los lenguajes de aquel logos, sus paradigmas y formas de representación, creándose así nuevos puntos de referencia que, en vez de cohesionar una visión del mundo, se fueron diluyendo o desmembrando como resultado de las nuevas maneras de ejercer el poder e imponer determinado ideal de bienestar, felicidad o autorrealización individual o colectiva, dominados por la idea de razón, progreso o ciencia; ligados estos, a su vez, a la idea de una historia que pretende definir desde sí misma el destino de los seres humanos, cuando son precisamente los seres humanos quienes la hacen.

Ante ello surge entonces la idea monoteísta de salvación, la idea de que una deidad absoluta gobierna o está destinada a gobernar el mundo, un dios todopoderoso va a regir los destinos de la humanidad simultáneamente desde un cielo impalpable y fundando un templo universal (la Iglesia, en este caso) para imponer un reino justo, bueno y armonioso, frente a otro que se desmorona *inevitablemente*. Esta inevitabilidad o inestabilidad del mundo real frente a otro mundo prometido (tierra prometida, retorno al origen edénico) es justamente una de las debilidades de la Iglesia como institución que, a la vez que predica y ritualiza a través de una eucaristía una felicidad utópica, muestra en templos fastuosos (su mayor símbolo ha sido la catedral gótica) dioses, símbolos y una cantidad de ritos de saber y poder que ya han sido evaluados y criticados por filósofos como Nietzsche, Heidegger, Freud o Marx.

De esta manera, el pretendido progreso se convierte en una rutina, en un ideal que se va posponiendo por los efectos de la ilusión religiosa. El concepto mismo de progreso se va disolviendo, como bien lo ha indicado Walter Benjamin. Al eludir el

conocimiento, la religión marcha por su propio camino deliberadamente, y se asocia a los poderes del Estado identificándose con él, con lo cual se deslegitima el sentido prístino de la religión, que ha de ser libre y no atado a la justificación de un determinado Estado, pues este no puede (o no debe) intervenir en la espiritualidad de los individuos coartando su libre albedrío; esta vez lo hace para manipular su libertad personal y volverlo hombre-masa, hombre-conglomerado alienado al aparato estatal. Se crea una doble visión en el individuo, que percibe a un dios cercano a los poderes del Estado, y al Estado como a un ente que puede poseer algunos atributos de dios, un ente abstracto con poderes más allá de la razón. Por ejemplo, el Estado burgués con todos sus atributos de disciplina, equilibrio, utilidad, progreso, civilidad, éxito. Lo burgués se convierte así en un poderoso mecanismo de mercado o de burocracia, y por otro lado de buen gusto o buen vivir, de excelencia y de marca cualitativa. Se va conformando así, paralelamente, un politeísmo que termina matando al Dios único del monoteísmo, lo cual ha permitido hablar de la muerte de Dios en el sentido moderno, nietzscheano. Mientras el monoteísmo se organiza mediante una fe, el politeísmo se proyecta a través de varias imágenes aparentemente inagotables. Eugenio Trías nos dice que *al pensar la religión* tenemos, en cierto modo, algo de fe en el espíritu, y el politeísmo y sus símbolos plurales se fundan en esta idea, incluyendo por supuesto la idea del diablo, la cual no se identifica necesariamente con maldad, pues esta ayudaría a una cercanía integradora en el límite, entre conocimiento y religión, pues tampoco la revelación religiosa es directamente visible, deja una parte de ella en el cerco de las apariencias.

Interpretación moderna de Jesús

Por supuesto habría que preguntarse cuáles serían las interpretaciones modernas de Jesús en tanto personaje histórico y filosófico, cuyas implicaciones en la historia de la espiritualidad occidental son inconmensurables. Este se crio entre las gentes humildes de Galilea; ejerció el oficio de artesano; joven abandonó su hogar para visitar otras villas pequeñas, entre ellas Cafarnaúm, donde conoció a los pescadores Simón, Andrés y Felipe y en cuyas casas vivió. Jesús no fue un asceta; tampoco buscaba una pureza ritual como la de un monje ni preconizaba el dominio de las pasiones. Comía y bebía como las otras personas y tenía tratos con todo el mundo, no tenía temor de las amistades femeninas ni rechazo a las prostitutas ni a otras mujeres, incluso lo más seguro es que haya correspondido al cariño de María de Magdala. Sin embargo, nunca formó familia, embebido como estaba en su proyecto de predicar el bien y el nuevo reino de Dios. Abandonó a su familia y marchó al desierto donde conoció a Juan el Bautista, quien fue el personaje que más le impresionó e influenció, a quien ayudó un buen tiempo en su trabajo de bautizar en el río Jordán, para purificar al pueblo y librarlo de los pecados. Tampoco fue un místico en busca de armonía personal. Sin embargo, cuando Juan se dispone a bautizarlo, este le asevera

que más bien él es quien tiene que recibir el bautismo suyo; y entonces Jesús le responde y le convence de que debe hacerlo. Al ser bautizado por Juan, Jesús siente que el espíritu de Dios desciende sobre él en forma de paloma, diciéndole «Tú eres mi hijo amado». Así, Jesús acepta el reto de construir un lenguaje nuevo para anunciar a un dios que llega como un redentor o un salvador, nunca como un juez; lo hace a través de un lenguaje convidante, libre y poético, yendo de aldea en aldea acompañado de sus amigos; ya nadie tenía entonces que acudir al desierto a oír los mensajes de Juan.

Entre la simplicidad y la osadía, entre el atrevimiento y la serenidad discurre la palabra de Jesús, una palabra que nunca fue escrita sino dicha entre las gentes, entre grupos más bien pequeños, casi nunca grandes multitudes, que fueron convencidas por las poderosas frases poéticas de Jesús pronunciadas muchas de ellas con una dulce firmeza y una convicción serena, sin exaltaciones. Tenía este joven una verdadera confianza en sus ideas, convertidas luego en conciencia de quien las pronunciaba: un mediador entre la humanidad y la divinidad, entre el Hijo y el Padre Eterno. En Jesús se produce una situación de excepción en cuanto a su origen, pues según las Escrituras su madre, María, lo concibió como un niño normal surgido de vientre humano, aunque de paternidad sobrenatural, pues su padre José no tuvo unión íntima con su esposa María para concebirlo, sino que este, según nos narra la historia bíblica, fue anunciado por un espíritu, un ángel llamado Gabriel. Este elemento simbólico presente en el cerco de la realidad crea un orden sobrenatural en un contexto histórico real en tiempos del Imperio romano y de los judíos ortodoxos, que debían defender a sus dioses para controlar al pueblo y mantener su imperio.

Jesús tuvo una infancia normal, jugando y comportándose como cualquier otro niño, hasta que en la adolescencia comenzó a dar muestras de inteligencia filosófica, asombrando a sus maestros en la academia, al discutir o poner en entredicho las ideas de la ortodoxia romana o judía. Jesús fue distanciándose poco a poco del politeísmo, para afincarse luego en la idea de un solo Dios: Jehová. Después de la muerte física de Jesús, quienes se dispusieron a interpretar su legado no pudieron estructurarlo del todo en un sistema filosófico: ni San Clemente de Alejandría, ni Tertuliano, ni San Basilio y tampoco san Gregorio, ni en la Edad Media los escolásticos del siglo catorce como san Anselmo o san Víctor. El más notable entre ellos, san Anselmo, realizó una admirable tentativa de categorizar al ser cristiano en su célebre *Argumento ontológico* para probar la existencia de Dios, pero según la razón cartesiana no lo consiguió; ni siquiera el más docto de ellos, san Agustín, —al que ya nos hemos referido— pudo crear un sistema para organizar referentes conceptuales similares a los de la tradición filosófica, centrada en el logos racional; aunque ambos santos llegaron a iluminar las enseñanzas de Jesús con los pensadores griegos o latinos.

Pero el punto en el que deseamos incidir aquí es en el de si Jesús poseía una filosofía. Mi respuesta a esta interrogante es afirmativa, que Jesús fue muy cuidadoso para elegir sus palabras en los momentos oportunos para hacer juicios frente a otras personas sobre la muerte, el tiempo, el amor, el odio, la traición, la codicia, la ira, pero también sobre la rectitud moral, el cariño, la fe, la esperanza, la caridad, la generosidad, la vida eterna, la oración, las leyes, el juicio, la salud, la naturaleza de Dios. Todo ello tamizado o penetrado de un elemento central: la compasión y el amor al prójimo. Esta expresa, a través de la misericordia o

la piedad por el que sufre, el núcleo de su filosofar. Sobre esta cuestión nunca antes se había puesto tanto énfasis. El filosofar de Jesús debe ser entendido como un ejercicio de pensamiento permanente, que le permitió polemizar con el poder político de su época y lograr un escalafón superior al de estos: el encuentro directo con la divinidad, sin más intermediarios que su palabra y su sacrificio.

Tal encuentro se produciría justamente mediante un estado de gracia o un estado de entrega total a la deidad que posibilita la iluminación, la revelación interior. Esta revelación solo es posible merced a un vínculo esencial: la fe. Esa fe acaece, ocurre, *es*; no tiene por qué razonarse, argumentarse o explicarse y menos organizarse mediante categorizaciones. Para ello Jesús se vale de otra arma o instrumento: el amor puro emanado del espíritu. La prueba de ese amor puro acaece en los terrenos de lo sobrenatural: el milagro. Al devolver la vista a un ciego, poner a andar a un paralítico, curar enfermos una y otra vez ante los atónitos ojos de las gentes, multiplicar los panes o los peces o resucitar a Lázaro, Jesús está poniendo ante el juicio de sus testigos un testimonio nunca antes visto, que sobrepasa el campo del entendimiento convencional atado al logos, para buscar el misterio de lo trascendente empleando símbolos fundamentales y un lenguaje cortante, aforístico, minimalista, que apela igual a la inteligencia que a la sensibilidad. Por ejemplo, cuando dice:

> «No os afanéis diciendo qué beberemos o qué comeremos o qué vestiremos. Porque los gentiles buscan todas estas cosas, pero nuestro Padre Celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas (…) No os afanéis por el día de mañana, porque el día de mañana traerá su afán» (*Mateo* 6: 34).

Sobre la justicia personal Jesús se expresó:

> «No juzguéis, para que no seáis juzgados. Porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados, y la medida con que medís, os volverán a medir». (*Mateo* 7:2).

Sobre lo que contamina al hombre, según Jesús:

> No lo que entra en la boca contamina al hombre; más lo que sale de la boca, esto contamina al hombre (...) Son ciegos guías de ciegos, y si el ciego sigue al ciego, ambos caerán en el hoyo (...) ¿No entendéis que todo lo que entra en la boca va al vientre, y es echado en la letrina? Pero lo que sale de la boca del corazón sale, y esto contamina al hombre».

Al prometer vida eterna, Jesús está otorgando un sentido a la vida después de la vida, y también a la muerte después de la muerte. De este modo otorga un valor a los dos enigmas mayores, cumpliendo simultáneamente con el rol de la filosofía y con el rol de la religión en un solo proyecto, logrando así unificar al espíritu con el cuerpo, y la vida con la muerte. El cielo de Jesús es un cielo trascendente, un cielo perenne, una consagración celestial. En una de sus parábolas se refiere a ello:

> El reino de los cielos es como un tesoro escondido en el campo, el cual un hombre halla, y lo esconde de nuevo; y gozoso por ello vende todo lo que tiene, y compra aquel campo.

La parte más dura y terrible de la vida de Jesús fue la crucifixión y todo lo que ella conlleva: el sufrimiento, el martirio, el ultraje sufrido en el calvario, los crueles azotes, la humillación y

finalmente la transfiguración. Al ser crucificado de una manera pavorosa, Jesús se convierte en Cristo. Al ser traspasado con clavos en manos y pies y lacerado en la frente con una corona de espinas, Jesús se vuelve un mártir universal y un símbolo casi cósmico de redención. Él mismo había anticipado su muerte, había afirmado que sus propios hermanos lo traicionarían y abandonarían. Antes de exhalar su último suspiro en la cruz, Jesús perdonó a un infame ladrón, miró a su madre y a su hermana con ternura y le reclamó a Dios por haberlo abandonado.

Luego se forma una gran tormenta con truenos, rayos, relámpagos y lluvia y a los tres días Jesús resucita, que es el milagro por excelencia. La imagen de su cuerpo clavado en una cruz y luego resurrecto lo convierte en Cristo redentor del ser humano y de pueblos oprimidos. Es difícil no otorgar a esta imagen un poder sobrenatural, un poder magnífico donde se dan cita la paz, la oración, el amor, la caridad, la devoción y los sentimientos más nobles del ser. A medida que la humanidad sufre, se debilita o corrompe, la imagen de Cristo-Jesús o Jesucristo crece con mayor intensidad, las Sagradas Escrituras y los Evangelios renuevan la fe de los creyentes, las gentes humildes se aferran a él como un símbolo de la trascendencia. Este sería el propósito último de su filosofía. No es ocioso referir aquí dos figuras que contribuyeron mucho a profundizar después en la filosofía (sabiduría) de Jesús de dos maneras diferentes, como lo son san Agustín y san Jerónimo, que pudieran incidir en la interpretación moderna de la iglesia cristiana.

Es posible que el mayor escritor cristiano cercano al conocimiento haya sido san Agustín. Y este «milagro» lo consiguió a través de su idea de la lectura. Para él leer bien es absorber la sabiduría de Cristo, y a la vez Dios vendría a ser el lector ideal,

estableciendo una relación entre lectura y memoria, convirtiéndose en un puente, en un vínculo permanente entre filosofía, literatura y religión. La vida misma, entonces, se convierte en texto y toda la filosofía ingresa en ese texto por derecho propio. Al pensar, nos dice san Agustín, recordamos nuestras lecturas y estas son a su vez las que pueden salvarnos, alimentando nuestro pensamiento y nuestra mente. La sabiduría de Dios se sintetiza en el Jesús crucificado, es el verdadero poder, una idea (una imagen) ciertamente poderosa donde se consagra una religión, una espiritualidad vigorosa: si estamos buscando alguna esperanza tendremos que acudir a la misericordia de ese Dios crucificado, imagen que encierra en sí misma sabiduría, complementada luego con la palabra de Jesús y su actitud, e involucra a la poesía y al arte en su concepción, para encarnar como imagen de conocimiento y de sabiduría a la vez. Es posiblemente san Agustín el más influyente de todos los lectores de la Biblia y el primero de los humanistas cristianos.

En una dirección complementaria actuó san Jerónimo, quien tradujo la Biblia del griego y del hebreo al latín, a tal punto que sus versiones de las escrituras fueron consideradas oficiales. Además hizo una versión de la Biblia para el pueblo conocida como la *Vulgata.* Fue declarado doctor de la Iglesia y pudiéramos decir que cumplió la primera hazaña erudita de la Biblia, por lo cual podemos considerarlo un filósofo del lenguaje, un sabio en idiomas, padre de los traductores y un santo. Solo él reúne estas características en una sola persona. Desde niño estudió gramática, astronomía y literatura y fue lector de los clásicos latinos como Cicerón, Horacio, Virgilio y Tácito, y a los dieciséis años ya seguía cursos de filosofía y retórica, para más tarde consagrarse a Dios en cuerpo y alma. Se sabe que un día tuvo un sueño donde

alguien le reprobaba el ser ciceroniano y no cristiano. Renuncia entonces a sus amados clásicos y se dedica a la Biblia, decide ser asceta, hace penitencia por sus pecados carnales y marcha al desierto en Siria. A causa de sus permanentes deseos sensuales tenía sueños voluptuosos que lo torturaban con doncellas, y entonces se entregaba al ayuno y a la soledad. También se interesó en el evangelio de los hebreos y experimentó tanta amargura, que ello le indujo a una dedicación completa a las letras. Escribió un epistolario y una exégesis de la Biblia en tres idiomas (latín, hebreo y griego) hasta descubrir que su vocación era la de filólogo, aunque en verdad fue un filósofo de las Sagradas Escrituras. San Jerónimo es un irradiador de espiritualidad como pocos lo han sido, debido a sus continuas crisis que se debatían entre las tentaciones mundanas y la reflexión asceta, entre el pensamiento filosófico de los escritores latinos como Cicerón y las enseñanzas de Cristo, crisis que se reproducen en la modernidad bajo diversas máscaras.

Lutero

Siglos después veríamos a otros eruditos y filósofos cristianos en una relación contradictoria con la iglesia, como son los casos de Martín Lutero en Alemania, Erasmo de Rotterdam en Holanda y Tomás Moro en Inglaterra, protagonistas de una verdadera revolución en la Iglesia. Martín Lutero combinó una tremenda vitalidad a una inmensa convicción para la rectitud de su causa con unos dones literarios poéticos innegables. Se rebeló contra el sistema penitencial de la Iglesia, cuestión expresada en sus *Tesis* que pronto alcanzó resonancia internacional y conformó la llamada *Reforma de la Iglesia* en 1521. Hizo él mismo una doctrina para todos sus creyentes y se dispuso a traducir la Biblia al alemán; inventó un nuevo modo de impresión y de ilustraciones bellísimas para dotar a la Biblia de una magia literaria que recogiera la intensidad expresiva de sus convicciones en un lenguaje popular accesible, con lo cual se convirtió en el divulgador más grande de la Biblia en su tiempo. Redactó un manifiesto llamado *Sobre la libertad cristiana* y otro *A la nobleza cristiana de la nación germana* que se convirtieron en los manifiestos esenciales de la posición protestante e inauguraron una era de controversia que no tiene paralelo. Su traducción de la Biblia ejerció influen-

cia filosófica en el idioma alemán y estableció nuevas normas lingüísticas. Hizo mezclas de la lengua popular alemana con la poesía que recibieron muchas críticas, pero que tuvieron gran resonancia entre el pueblo, conformando una especie de teología protestante que iba más allá de los sermones, los cuales, contra la tradición, expresaban las emociones de la comunidad, y hasta se convirtieron en canciones populares y en himnos que constituyeron legados para los protestantes alemanes. Al ser crítico de los cánones de la Iglesia y al divulgar la Biblia de un modo distinto, Lutero se convierte en un pensador imprescindible de su tiempo.

Erasmo

Erasmo de Rotterdam, contemporáneo de Lutero, fue un humanista holandés educado en el canon de san Agustín y fue ordenado sacerdote. Estudió en París y visitó Italia y Oxford; en Inglaterra trabó amistad con Tomás Moro y enseñó en Cambridge. Pasó largo tiempo en las Antillas neerlandesas, hasta que decidió también disentir de los cánones de la Iglesia católica. Su fama creció por Europa, pero no precisamente por identificarse por las reformas propuestas por Lutero. Su *Elogio de la locura* se convirtió en una célebre sátira de la vida monástica de su tiempo y del estatus eclesiástico. Realizó paráfrasis del Nuevo Testamento que se hicieron famosas por su osadía literaria, y por contener un humanismo racionalista independiente de las autoridades de la Iglesia. Oponía su conocimiento libre de la Biblia a la sistematización teológica, atacando los oscurantismos y abusos del clero, oponiéndose a Lutero, pues creía en la unidad de la iglesia, haciendo su propia filosofía cristiana. Para descubrir su verdad a través de un ideal, se propuso iluminar la razón cristiana con el espíritu de la cultura clásica, y fue partidario de editar las obras de los padres de la Iglesia contemporizándolos mediante nuevas ediciones de la Biblia, en latín y griego. Su estilo es paródico,

levemente imitativo, personal y elegante, en un latín que para él era su lengua preferida. Erasmo escribió más de tres mil cartas que reflejan la independencia del (su) espíritu y de su sentido común. Preconizó una filosofía libérrima y denunció a los principales mandatarios y príncipes, fue amante de la vieja literatura, como lo prueban sus *Adagios* y su *Elogio de la locura;* la cual tuvo un gran eco en Shakespeare y en Cervantes; este último tomó la idea de locura en Erasmo para construir buena parte de la condición psíquica del gran personaje Don Quijote de la Mancha.

Moro

Otro gran filósofo de ese tiempo fue *sir* Tomás Moro. Parecía destinado a una carrera eclesiástica, pero se fue a estudiar leyes en Londres. Como dijimos, se hizo amigo de Erasmo de Rotterdam. También viene de ser lector de san Agustín, especialmente de *La ciudad de Dios,* obra que tradujo al inglés. Compuso epigramas, poemas, novelas, entre las que sobresale *Utopía*, escrita en latín y publicada en 1516, donde describe una isla ideal situada en el Nuevo Mundo, mientras laboraba en una misión diplomática para el rey Enrique VIII. Esta obra tiene mucho que ver con las condiciones sociales en Inglaterra. Moro se hizo amigo del rey y trabajó como canciller en sus embajadas; posteriormente se vio envuelto en una serie de polémicas que devinieron en malentendidos religiosos y políticos con un tal William Tyndale. Destaca también su obra *Diálogo de Confort contra la tribulación*, escrita mientras estaba preso en la torre de Londres por haberse opuesto a que el rey y no el papa fuera el jefe de la Iglesia en Inglaterra. Por ello sufrió injustas torturas llegando hasta el límite de morir decapitado, acto siniestro que constituyó uno de los peores crímenes y errores de la Corona inglesa, la cual, llena de culpa y vergüenza, hizo canonizar a Moro como santo en

1935. La influencia de su libro *Utopía* ha sido inmensa, pues en ella Moro, al dibujar la ciudad ideal está haciendo una crítica del régimen inglés pero también realizando una proyección de la ciudad futura que influenciaría numerosas visiones del Renacimiento, creando el género de la literatura utopista donde se llevan a cabo las prospecciones sociológicas y urbanísticas que conducirán a la literatura fantástica y de ciencia ficción del siglo veinte y que influyen en Huxley, Orwell, y muchos otros, creando las utopías negativas o distopías. A la vez, este libro prefigura y sitúa a América en una perspectiva de renovación histórico-cultural que ha dado continuidad y vigor a la literatura occidental.

Spinoza

Las rebeliones de estos humanistas europeos frente a ciertos desvíos de la institución eclesiástica revelan la pugna permanente entre la espiritualidad cristiana y la utilización de la religión por parte del Estado, para apuntarla como un agente de dominación ideológica. No será necesario subrayar aquí la diferencia entre religión y espiritualidad, el cómo cada pueblo surge dentro de una espiritualidad histórica que le es inmanente, más allá de las derivaciones institucionales de la religión. Baruch Spinoza, por ejemplo, un siglo después de los filósofos anteriores, tiene una percepción distinta de Dios a la creada por la religión cristiana; huye de las enseñanzas de la fe judía en las que había sido educado, renuncia a ellas y es expulsado de la comunidad judía de Holanda, donde fue tachado de inmoral, cuando justamente la moral es uno de sus núcleos de reflexión. Percibe a Dios más bien en la naturaleza, asociado a una infinita sustancia e identificándolo con la realidad, una realidad natural colmada de serenidad, argumentada en términos abstractos que provienen en parte de Descartes. Otras veces deriva hacia el panteísmo con algo de pensamiento irracional, en cuanto observa una «energía interna» de la naturaleza y de la historia. Su tentativa más ambi-

ciosa es tratar de mostrar un pensamiento de aspecto geométrico y calculado, pero lleno de intensidad espiritual.

Spinoza posee una ambigüedad inherente para contemplar a Dios y a la naturaleza, el cuerpo y el alma. Para él la idea de Dios es determinada y verdadera, mientras que la idea de vida es indeterminada, puesto que la vida puede dejar de existir. Spinoza quiere combinar el amor con las ideas y su objeto primordial es el amor intelectual de Dios. Se maneja entre axiomas, postulados, teoremas casi matemáticos que le inducen a una idea geométrica, la cual le lleva a decir «Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita». Se trata de un amor intelectual a Dios, pues Dios se ama a sí mismo con amor infinito, es decir, amor e intelecto son a su vez partes integrantes del amor y el intelecto universales, conformando una sustancia divina.

Luego se abriría un compás para otros filósofos europeos, muy complejos, que no podemos sino enunciar en estos apuntes: Leibniz, Hobbes, Locke, Bacon, donde la ciencia tiene un peso conceptual muy específico.

Leibniz

De los filósofos que desean explicar a Dios matemáticamente, Gottfried Wilhelm Leibniz es quizá el más provocador y uno de los más atrevidos. Sin llegar a los extremos panteístas de Spinoza y aunque racionalista también, Leibniz prefiere la vía de un pluralismo espiritualista que subraye la creación de un lenguaje simbólico, a través del cual pueden calcularse los problemas humanos de todos los tipos, para evitar así las discusiones sin sentido. Posee un verdadero deseo de comprensión universal, un anhelo de entender a los pueblos. Su obra es un antecedente claro de la lógica del siglo XX (por ello quizá impresionó tanto a Bertrand Russell, quien le dedicó un estudio), pues aspiraba a conquistar los ámbitos de una verdadera religión usando los cálculos matemáticos, más allá de las emociones o de las imprecisas palabras. Su lógica está vinculada a un método, tanto como a una teoría del conocimiento (lo que luego se conocería en el ámbito de la ciencia como epistemología) o a una metafísica, pues la idea central de Leibniz es el entendimiento universal tanto de Dios como de las sustancias; donde la sustancia sería el espíritu y el espacio no podría ser sustancia, pues *el espacio es el agregado de todas las cosas que existen sin contradicción* y lo que importa es

el apercibirse (no el mero percibir) de algo, darse cuenta, y esta apercepción refleja a la razón, es decir, la *verdad de hecho* que nos pone en contacto con la experiencia pero no es la experiencia, pues el conocimiento es independiente de la experiencia, y esta es otra de las grandes ideas de Leibniz. Al ser distinta de esta, se guía por dos principios lógicos: el de la *posibilidad* y el de la *razón suficiente*, pues *todo lo que existe tiene una razón suficiente para existir* porque nos hallamos en el mejor de los mundos posibles. Esta idea es sencillamente extraordinaria, ya que esta razón debe hallarse también en las verdades contingentes o fácticas, es decir, en *las series de las cosas esparcidas por el universo de las creaturas.*

Me parece que la filosofía de Leibniz posee una fuerza inmanente muy notable, pues está guiada por una razón muy distinta a la razón de Descartes y más centrada, si se quiere, en el pensamiento aristotélico: todo lo que vemos está hecho de coexistencias posibles, de existencias juntas pero nunca mezcladas; mientras el espacio está compuesto también por objetos relacionados y jamás mixturados. El tiempo, mientras tanto, se compone de sucesivos posibles, secuencias de hechos, pensamientos y emociones distintos, que no se mezclan. Ni el tiempo ni es espacio son previos a las cosas, sino que están penetrados de una sucesión lógica posible, sin contradicciones. Lo individual es el espíritu.

Estas ideas de Leibniz están sustentadas por las teorías de las mónadas, sustancias simples. Una persona, por ejemplo, constituye una unidad que no puede provenir del cuerpo, sino del espíritu que constituye su sustancia; hasta puede variar de ánimo o ver las cosas de distinta manera, pero sigue siendo esa persona. Y ello vale también para los animales o las plantas, aunque en menor grado. Dentro de esta espiritualidad abarcante,

Leibniz nos hace varias aclaratorias, suertes de categorizaciones como la de *espíritu instantáneo* (*mens instantánea*) el cual carece de pensamiento, menos para el gran creador, Dios, ser sabio por antonomasia que ha organizado el mundo y ha creado una armonía, una suerte de sincronización establecida por él mismo, y en este sentido le otorga un valor inmenso a la vida creada por ese Dios, muy lejos, por cierto, de las miserias humanas expuestas en el existencialismo del siglo XX, porque en el fondo Leibniz se nos presenta como un optimista incurable. En su *Monadología,* obra publicada en 1714, Leibniz escribe: «Dios es el monarca de la más perfecta de las repúblicas, compuesta de todos los espíritus, y la felicidad de esta ciudad de Dios es su principal designio».

Pascal

Blas Pascal es un filósofo que viene de las ciencias. Los resultados de sus experimentos en el campo de la física y las matemáticas se encuentran en sus escritos *Cartas provinciales*, publicadas en 1656 pero que habían estado dispersas durante mucho tiempo; también un conjunto de notas que quedaron de un libro que pensaba escribir y nunca pudo concluir y finalmente tituló *Pensamientos.* Pascal tuvo una salud precaria pero un espíritu muy rebelde que lo llevó a atacar a sus contrincantes (el padre Bouhous y los jesuitas mundanos) con vigor, y afirmó que en materia de religión era necesario ser conservador como se lo es en las ciencias exactas, tal postura la mostró en sus *Fragmentos de un prefacio*. También defendió al cristianismo contra los agnósticos, mientras huía de los médicos. Pero sus mejores logros se hallan cuando mixtura la religión al ejercicio literario, para producir una de las voces más personales de la filosofía. Pascal emplea un estilo de sátira demoledora dirigida al hombre común, y ubica a sus interlocutores en una difícil encrucijada espiritual que abarca el terreno teológico y el ético, por lo cual sus aforismos han sido considerados únicos en la historia del pensamiento, teniendo vigencia en todas las épocas por su lucidez humana, intemporal, para mostrarnos cómo podríamos vivir con Dios o sin Dios, justo

en una época en que los críticos de la Biblia estaban en su apogeo. A su vez, el propio Pascal se oponía a la eficacia de las meras pruebas racionales; en cierto modo prefería las inducciones a la acción que las satisfacciones de la razón (*Muy débil es la razón si no llega a comprender que hay muchas cosas que la sobrepasan*) y que *aquel que cree tener razón entre todas las cosas, todas las cosas desconoce.* En ciertos momentos llega a coincidir con Spinoza en cuanto observa la naturaleza (*La naturaleza tiene perfecciones para demostrar que es imagen de Dios e imperfecciones para probar que solo es una imagen*). En cierto modo también sigue la línea del cristianismo de san Agustín y de las intuiciones maravilladas de Montaigne, como aquella muy célebre que reza *El corazón tiene razones que la razón no comprende,* motivado por los efectos de la voluntad y por la acción social, en una mezcla admirable de imaginación literaria y de expresión diáfana, que han motivado buena parte del pensamiento dialéctico moderno. Pascal ha dicho en su apología de la religión cristiana que *No poseemos la verdad ni el bien nada más que en parte y mezclados con la falsedad y el mal,* y que *toda religión que no afirme que Dios está oculto, no es verdadera*. Uno de los fragmentos más profundos de Pascal en relación a Dios es *Prefiero equivocarme creyendo en un Dios que no existe, que equivocarme no creyendo en un Dios que existe. Porque si después no hay nada, evidentemente nunca lo sabré cuando me hunda en la nada eterna; pero si hay algo, si hay alguien, tendré que dar cuenta de mi actitud de rechazo.* En ella la fe y la razón se dan la mano. A quien esto escribe, modificó para siempre la visión de Dios y de las cosas.

Nietzsche y la religión

Veamos cómo observa Nietzsche la relación de la política y la filosofía con la religión:

> El filósofo, entendido en el sentido en que los entendemos *nosotros*, nosotros los espíritus libres, como el hombre que tiene la responsabilidad más amplia de todas, que considera el asunto de su conciencia el desarrollo integral del hombre; ese filósofo se servirá de las religiones para su obra de selección y educación, de igual modo que se servirá de las situaciones políticas y económicas existentes en cada caso. El influjo selectivo, seleccionador, es decir, tanto destructor como creador y plasmador que es posible ejercer con ayuda de las religiones, es un influjo múltiple y diverso según sea la especie de hombres que queden puestos bajo el anatema y la protección de aquellas. Para los fuertes, los independientes, los preparados y predestinados al mando, en los cuales se encarnan la razón y el arte de una raza dominadora, la religión es un medio más para vencer resistencias, para poder dominar: un lazo que vincula a señores y súbditos y que enuncia y pone en manos de los primeros las conciencias de los segundos, lo

más oculto e íntimo de estos, que con gusto se sustraería a la obediencia; y en el caso de que algunas naturalezas de esa procedencia aristocrática se inclinen, en razón de una espiritualidad elevada, hacia una vida más aristocrática y contemplativa y se reserven para sí únicamente la especie más refinada de dominio (la ejercida sobre discípulos escogidos o hermanos de Orden) entonces la religión puede ser utilizada incluso como medio de procurarse calma frente al ruido y las dificultades que el modo *más grosero* de gobernar entraña, así como limpieza frente a la necesaria suciedad de todo-hacer político. (*Más allá del bien y del mal*, 1886)

Laberinto de dioses

Para concluir este breve fragmento sobre religión y filosofía me parece oportuno traer a colación una obra póstuma de J. M. Briceño Guerrero, publicada en 2015, *Dios es mi laberinto,* para ventilar el asunto de Dios y de los dioses y de cómo la experiencia de Briceño Guerrero puede ilustrar o arrojar una mirada a este tema desde una perspectiva más dinámica, aunque más compleja. Nuestro filósofo hace una crítica de sí mismo, primero, en cuanto al tema que está tratando, e inmiscuye al lector en el asunto sin valerse de los procedimientos teórico-académicos, sino merced a un ensayar libre, más conversacional que intelectual. En primer lugar, advertimos en su búsqueda de Dios la renuncia a toda pretensión de poder político, prefiriendo al amor por los símbolos antiguos para dar el salto hacia la experiencia mística, que ve a la religión no como un hecho meramente cultural ni como parte del hecho familiar, casi doméstico, como una costumbre —como rezar cuando se siente miedo, o ir a la misa los domingos— cuando debiera ser un fenómeno de revelación, de paz espiritual.

Asimismo está el asunto de la superstición, muy arraigado entre los pueblos, que debe superarse para dar el salto hacia la fe,

la cual en sí misma es una forma de conocimiento no en cuanto logos (en cuanto razón) sino en cuanto revelación, pues las religiones revelan, iluminan, clarifican, no exigen para sí categorizaciones ni teorías previas; las religiones, aunque son hechos culturales no se reducen a esto, sino que exigen una iniciación, y es lo que nos muestra Briceño Guerrero en este libro. En breves capítulos y ante la presencia del maestro Kabir —un personaje que puede ser real o ficticio— y que moviliza la trama del libro en el sentido dialogal. Kabir es un maestro pero bien puede ser Dios mismo (o no serlo, eso no importa), lo esencial es lo que muestra, lo que expresa o revela. En uno de los primeros diálogos, Briceño le pregunta sin preámbulos a uno de sus alumnos de griego y latín «¿Qué entiendes por Dios?» y él le responde: «La fusión entre el sujeto último y el objeto último», y de seguidas aclara que con esta respuesta aludía a un cuento zen donde el discípulo pregunta al maestro de dónde viene el universo y el maestro le responde «¿De dónde viene esa pregunta? En verdad, no es algo que sea posible explicar intelectualmente. Para responder a esta pregunta no se puede estar al servicio de ningún dogma; se debe entrar a este terreno con sigilo y extremo cuidado. Primero, los dioses serían fuerzas del alma humana, y la mitología se nos aparecerá como un lenguaje, como una pintura en grande de nuestras condiciones psíquicas; pero no toca el tema específico de Dios.

En este caso, deseamos averiguar *si Dios existe independiente de mi mente, si es un figmento del alma humana.* Acercarse a Dios casi siempre implica la cercanía de la muerte. Quienes han osado preguntarle directamente a Dios *quién es*, han obtenido similar respuesta: «Soy quien soy, nadie puede verme y no morir», dijo Dios a Moisés. Una de sus amantes le pidió a Zeus que se le presentara con toda su gloria. «Nadie puede verme y no morir», fue

la respuesta. Sin embargo, en la creación de este mundo nunca se habló de un Dios omnipotente y omnisciente creador del universo.

No será posible resumir aquí todo el libro, pero sí señalar que el panteísmo y la conciencia universal según la cual Dios existe materialmente, se halla en la inmensidad organizada de todas las cosas. El ser humano es una miniatura de ese Dios, una parte individualizada y capaz de representar la totalidad, capaz también de acceder a ella, en la experiencia científica y en la experiencia mística. Este Dios incluye en su ser todas las oposiciones, y las armoniza, pero este panteísmo no satisface a los teólogos ni a los científicos. Briceño Guerrero sigue exponiendo en breves capítulos las distintas versiones de concebir a Dios desde el politeísmo generador (no el politeísmo sustitutivo del capitalismo al que aludíamos al principio de este aparte) poniendo numerosos ejemplos en cada caso para mostrar (nunca demostrar) cómo se comportan símbolos, diablos, ángeles, animales. También actos como el amor por la vida, la comida, el sexo y los elementos se aparecen y muestran, mediante sencillos diálogos, cuestiones profundas sobre la iniciación espiritual en la búsqueda de la verdad.

Obra de madurez espiritual de Briceño Guerrero, *Dios es mi laberinto*, puede funcionar como una verdadera guía para acercarse al fenómeno de la espiritualidad libre, sin las ataduras de dogmas de iglesias de cualquier signo. Habría que apreciarlo también desde la perspectiva de nuestras religiones aborígenes y de sus cosmogonías, que tanto han sufrido persecuciones por la Iglesia occidental, siendo diezmadas durante el proceso de la llamada Conquista. Es una obra polémica, pero sin duda constituye un instrumento para el conocimiento de un mundo sobrehuma-

no, de aprehender presencias animales e invisibles que también tienen su lugar en lo que hemos denominado realidad.

Viaje en reverso: los clásicos

Podemos hacer un ejercicio de refundarnos volviendo a los filósofos antiguos, a los griegos, chinos, hindúes… y ya que estamos más familiarizados con los griegos por ser occidentales, ¿qué tal si comenzamos a leer a Heráclito, Parménides, o a los sabios sofistas, maestros de la forma, como Protágoras, Gorgias o Calicles? Tal vez nos sería útil ahora leer, como si fuese la primera vez, los *Diálogos* de Platón o acercarnos a Aristóteles, el más completo de los filósofos griegos primeros. Yo creo que hallaríamos no solo ideas interesantes o asombrosas, sino actuales. También están los estoicos o los epicúreos, como Zenón, o los místicos de aquella época, como Plotino. Lo cierto es que la filosofía griega clásica está llena de sorpresas. Después estarían los filósofos cristianos y de la Edad Media, como san Pablo o san Agustín, a quienes ya nos hemos referido en este ensayo, que siempre parecen vigentes cuando necesitamos espiritualidad cristiana real. También están Séneca y Epicteto, los fundadores de la moral, y por supuesto Cristo, cuyas palabras constituyen por sí solas una filosofía piadosa, basada en la misericordia y el perdón, que no ha dejado de asombrar al mundo. En la India, por ejemplo, la filosofía y la religión son

inseparables. Ni Cristo ni Sócrates escribieron nunca una palabra, pero su filosofía se ha sostenido por su inmenso poder oral y su fuerza primigenia.

Realizando este viaje en reverso podemos precisar algunas de las razones primigenias del filosofar desde Platón y Aristóteles, donde *la admiración* y *la extrañeza* eran los núcleos fundamentales del pensamiento. *Qué es verdaderamente* fue la pregunta esencial de Platón (las ideas) mientras Aristóteles abogó por una investigación sobre el principio y causas de las cosas: el filósofo posee el saber en la medida de lo posible, pero sin tener la conciencia de cada objeto en particular; mientras para san Agustín se trata de una asimilación entre el antiguo saber transmitido desde la antigüedad y el procurar absorberlo: la filosofía sería entonces *aspiración al conocimiento de aquello que establece la fe*; aquí lo filosófico se separa de lo teológico, es decir se hace presente una tensión entre la fe y la razón.

Por ejemplo, con Francis Bacon vale el conocimiento de las cosas por sus principios inmutables y no por los fenómenos transitorios. Para Descartes la filosofía es el saber que averigua los principios de todas las ciencias: con él nace la crítica. Para Locke, Berkeley y Hume, fundadores del positivismo inglés, se trata de la crítica de las ideas abstractas y de una reflexión crítica de la experiencia. Para Kant el conocimiento está delimitado por las posibilidades de la razón; en cambio Fichte aboga por la construcción y deducción científica de la realidad a partir del yo puro. Ya dijimos que en Schopenhauer predomina una reflexión sobre la voluntad de vivir; en cambio Husserl aboga por una ciencia rigurosa en sí misma, que tiene a la fenomenología como su disciplina filosófica fundamental, al igual que en Hegel.

En el caso de Bergson, el contenido de la filosofía se traspasa a la intuición una vez que se ha rasgado el velo de la mecanización, llamada filosofía utilitaria.

Finalmente, citaremos a la filosofía como una reflexión sobre la filosofía misma, lo cual crea una conciencia nueva del problema (otros piensan que esta idea es un sofisma, pues la filosofía debería reflexionar sobre la realidad, y nada más) como propone Dilthey, quien crea una teoría filosófica acerca del propio filosofar, pues esta no es nunca por principio una totalidad acabada, según él, sino una totalidad posible.

Esta gama de posibilidades va conformando el vasto enjambre de lo moderno que, como ya dijimos, presenta en su seno una serie de paradojas fundamentales, sin las cuales no sería modernidad y tampoco permitiría una definición conclusiva de la misma, por la cantidad y complejidad enorme de elementos que la integran, sino más bien una pregunta abierta al futuro, una posibilidad de reformular y reconstituir, dentro y fuera del Estado y de la historia, una historia nueva, un nuevo universo de convivencias y un nuevo ser humano. Concluyo este ensayo en el mes de abril del año 2020, en medio de una pandemia que se ha extendido por todo el globo y que está haciendo daño a toda la humanidad, logrando sembrar el dolor y la angustia en millones de personas, hogares y ciudades que sufrimos los embates de una peste de características letales y nos obliga a repensar nuestro lugar en este mundo.

La filosofía bien pudiera ser la busca del conocimiento o de la verdad, una indagación en la conciencia para hallar allí un ingrediente de plenitud dirigido a vincular la aspiración individual a la voluntad colectiva, una manera de compren-

der el mundo mediante un lenguaje de ideas que va más allá de las ideas y donde los seres humanos podamos hallar un camino para conjugar lo palpable a lo anhelado, la naturaleza a la imaginación, lo real a la utopía, lo precario a lo bello, lo inconsciente con la razón y la vida con la muerte: todo ello regenerado una y otra vez en una pregunta infinita. Es posible que uno de los mejores sentidos de la filosofía sea el saber formular las preguntas, más que ofrecer respuestas conclusivas.

En fin, la tarea fundamental de la filosofía reside en entender la vida con sus contradicciones, paradojas, misterios y problemas, certezas, ascensos, clarividencias, visiones, éxtasis sublimes y dramas radicales, tratando de precisar estas nociones desde el espíritu para contribuir con algo a la sociedad y al mundo en que vivimos. Tenemos casi una obligación moral con el hecho de construir una nueva filosofía para una nueva modernidad, puesto que no hemos superado el espíritu moderno, en sí mismo paradójico, que contiene un germen que tiende a destruirlo. Y no lo hace justamente porque su naturaleza le da, una y otra vez, un nuevo ímpetu y una nueva oportunidad.

Índice



Estamos en un mundo esencialmente policéntrico, más que occidental, que genera una ciencia o una técnica con voluntad propia, como afirmó una vez Eugenio Trías, con armas que son capaces de destruir todo rastro de humanidad, y sus habitantes se encuentran al borde de una guerra final y de un límite indetenible de crecimiento en la explotación de sus recursos. Me parece que la filosofía debería tener un valor permanente y que la hipotética comprensión del universo (del mundo, de la realidad) tiene que ver con lo que esta puede hacer por nuestros pensamientos y sentimientos, y no solo ligada a nuestras realidades físicas

BRICEÑO GUERRERO
ASOCIACIÓN CIVIL MAESTRO J.M. BRICEÑO GUERRERO PARA EL ESTUDIO Y PROMOCIÓN DE LAS ARTES, LAS LENGUAS Y EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

www.jonuel-brigue.org / www.asociacionjmbg.org

ISBN: 978-980-7123-42-6